

Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie

Eine Analyse der drei Kritiken

**Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie**

**dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
und Philosophie**

der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

**Ulrike Santozki
aus Hameln**

2004

**Vom Fachbereich Gesellschaftswissen-
schaften und Philosophie als Dissertation
angenommen am 14. 07. 2004**

**Tag der Disputation/
mündlichen Prüfung: 17. 11. 2004**

**Gutachter: Prof. Dr. Reinhard Brandt
Prof. Dr. Arbogast Schmitt**

Meinen lieben Eltern

„Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre.“
(Hölderlin 1943-1985, VI.1 128)

Inhaltsverzeichnis

I Einleitung: das Thema; Absicht und Methode der vorliegenden Arbeit; Forschungslage; Grundsätzliches zu Kants Umgang mit der Philosophiegeschichte.....	1
1 Stand relevanter Forschungen.....	4
2 Innovativer Anspruch der Untersuchung.....	7
2.1 Kant als Verwandter antiker Schulen bei anderen Philosophen.....	7
2.2 Kant und die Antike in der Forschung.....	11
3 Kants Umgang mit der Philosophiegeschichte.....	19
 II Von der Dissertation (1770) bis zur <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (1781 / 1787): Platon, Aristoteles, Epikur, Skepsis.....	 29
1 Zielsetzung.....	29
2 Platonismus, Aristotelismus, Epikureismus und die Skepsis im 18. Jahrhundert.....	31
2.1 Platonismus.....	31
2.1.1 Das Wiederaufleben des Platonismus am Ende des 18. Jahrhunderts.....	31
2.1.2 Kants intellektuelles Umfeld in Schule und Universität.....	34
2.2 Aristotelismus.....	37
2.3 Epikureismus	39
2.4 Skepsis.....	44
3 Das Einsetzen des Klassizismus in <i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis</i> (1770).....	48
3.1 Die Unterscheidung von „phaenomena“ und „noumena“ in §§ 3 und 7 und die pyrrhonische Skepsis.....	48
3.2 Phaenomena und Noumena, Physik und Moral, Epikur und Platon.....	57
4 Die <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	63
4.1 Disposition.....	64
4.1.1 Aristoteles.....	64
4.1.1.1 Elementarlehre/Methodenlehre.....	65
4.1.1.2 Die Einteilung der Elementarlehre gemäß der Disposition des Organon: Begriff, Urteil, Schluss.....	67
4.1.1.3 Analytik/Dialektik.....	68
4.1.2 Skepsis.....	72
4.1.2.1 Ästhetik/Logik.....	72
4.1.2.2 Phaenomena/Noumena.....	77
4.1.3 Euklid (Ästhetik), Aristoteles (Logik), Platon (Dialektik).....	80
4.2 „Philosophenpaare“ und „-konstellationen“ in Theoriestücken der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	83
4.2.1 Aristoteles versus Platon: Verstand und Kategorien gegen Vernunft und Ideen.....	83

4.2.2 Dogmatisch, skeptisch, kritisch.....	95
4.2.2.1 Platon und Epikur als Dogmatiker.....	96
4.2.2.2 Skeptizismus und Kritik bei der Lösung des Antinomienproblems.....	100
5 Ergebnis.....	109
6 Exkurs: Die Herkunft von Kants Platonauffassung.....	111
6.1 Enthusiasmus.....	113
6.2 Die Idee als intellektuelle Anschauung und Vorstellung absoluter Vollkommenheit.....	120
III Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft.....	128
1 Zielsetzung.....	128
2 Neustoizismus und Kant.....	130
3 Abkehr von Platon.....	137
4 Die Stoa.....	140
4.1 Kants Stoakritik in den Reflexionen der sechziger und siebziger Jahre bis zur <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	141
4.2 Kants Verhältnis zur Stoa in der <i>Grundlegung</i> und in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	144
4.2.1 Kritik am stoischen Verständnis des höchsten Gutes.....	145
4.2.2 Die Kritik an der stoischen Ableitung des Moralprinzips: Vollkommenheit, „naturae convenienter vivere“ und die stoische Oikeiosislehre.....	149
4.2.3 Der Charakter des Sittengesetzes und Kants Stoizismus.....	154
4.2.4 Befolgung und Nichtbefolgung des Tugendprinzips in der Stoa und bei Kant.....	160
4.2.5 Die Konzeption der moralischen Persönlichkeit in der Stoa und bei Kant...	164
5 Weitere Überlegungen zur Methode und den Einteilungsschemata.....	169
5.1 Die „Paradoxa Stoicorum“ und Kants Moral.....	169
5.2 Die Disposition möglicher Positionen zum Problem des höchsten Guts in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> und die Tradition von Ciceros „Divisio Carneadea“.....	173
5.2.1 Die Entwicklung der Konstellation in den Reflexionen der sechziger und siebziger Jahre.....	173
5.2.2 Die endgültige Konzeption der Kritik der praktischen Vernunft und die Tradition von Ciceros „Divisio Carneadea“.....	176
5.3 Der „bestirnte Himmel“, das „moralische Gesetz“ und die Diktion Senecas..	184
5.3.1 Platon, Aristoteles, Cicero.....	185
5.3.2 Das Zitat im Zusammenhang bei Kant.....	190
5.3.3 Seneca.....	193
6 Ergebnis.....	196

IV Die Antike im zweiten Teil der <i>Kritik der Urteilkraft</i>, der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“	199
1 Zielsetzung.....	199
2 Die Stellung der <i>Kritik der Urteilkraft</i> in Kants Werk.....	205
3 Forschungsstand und Ansatz der vorliegenden Untersuchung.....	226
4 Stoische Gedankenmuster in der Struktur des kantischen Modells der Zweckmäßigkeit überhaupt.....	237
4.1 Der systematische Ort von Zweckmäßigkeit in Antike und Neuzeit.....	237
4.2 Innere und äußere Zweckmäßigkeit.....	252
4.3 Zweck und Zufall.....	262
4.4 Rolle der <i>causa efficiens</i>	267
4.5 Lokalisation des Zwecks.....	284
5 Natur und Kunst bei Aristoteles und in der Neuzeit vor Kant.....	287
5.1 Aristoteles.....	288
5.2 Ausgehendes Mittelalter und Neuzeit (Bacon, Descartes, Leibniz, Hume).....	292
5.2.1 Bacon.....	292
5.2.2 Descartes und Leibniz.....	295
5.2.3 Hume.....	297
6 Die Einführung der Natur-Kunst-Analogie bei Kant in den §§ 64 und 65.....	308
6.1 Analyse von §§ 64 und 65 der <i>Kritik der Urteilkraft</i>	308
6.2 Systeme (logische und reale), Maschinen und Technik bei Kant.....	315
6.3 Vernachlässigung von Unterschieden.....	321
7 Technik, Natur und System bei Kant, den Stoikern und Galen: Original und Vermittlung.....	327
7.1 Technik und System.....	328
7.2 <i>Ars naturae</i> und τέχνη φύσεως.....	337
7.2.1 Stoa.....	337
7.2.2 Hippokratische Medizintradition, stoische Biologie und Kosmologie bzw. Theologie und deren Rezeption: Galen, Seneca, Hume, Reimarus, Herder, Sydenham.....	340
7.3 Kants stoische „Technik der Natur“	352
7.3.1 Gemeinsamkeiten zwischen Kant und der Stoa.....	353
7.3.2 Vorsehung bei Platon, Aristoteles und in der Stoa.....	361
8 Stoa und Spinozismus.....	368
8.1 Übergang von der inneren zur äußeren Zweckmäßigkeit (§82).....	371
8.2 Mensch als letzter Zweck, Endzweck, Physikotheologie, Ethikotheologie (§§ 82-86)	384
8.3 Homer, Hesiod / Anaxagoras, Sokrates, Stoa und Reimarus / Xenophanes und Spinoza.....	389
8.4 Die Rolle des Spinozismus.....	399
8.5 Ergänzung des Stoizismus und Vermeidung des Spinozismus durch den Überschnitt zur Moral und zum Endzweck (§§ 86 und 87).....	402
8.6 Verbleibende Schwierigkeiten.....	408

9 Antiker Atomismus: Epikur und Demokrit.....	411
9.1 § 80 im Spannungsfeld früherer Überlegungen.....	412
9.1.1 Naturbeschreibung und Naturgeschichte.....	412
9.1.2 Das Prinzip der Naturgeschichte und ihre Leistung der Erklärung von Ursprüngen.....	414
9.2 Analyse von § 80	423
10 Ergebnis.....	438
V Schluss	443
Bibliographie.....	447

Benutzungshinweise

Abkürzungen:

SVF (+ Band- und Fragmentangabe) = v. Arnim, H. (Hrsg.): *Stoicorum Veterum Fragmenta* [...]

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*

DK = Diels, H. u. W. Kranz (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker* [...]

Verweise:

Verweise auf Primär- und Sekundärliteratur werden durchgängig mit „vgl.“ abgekürzt. Verweise auf Seiten und Kapitel innerhalb der Arbeit selbst mit „s.“

Zitierweise:

Kants Werke werden nach der Akademieausgabe mit Band- und Seitenangabe im Text zitiert. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird jedoch nach der Originalpaginierung (KrV A/B) nach der Ausgabe von R. Schmidt zitiert. Sperrdruck wird kursiv widergegeben. Antike Texte werden nach den in jeder Ausgabe angegebenen Standardpaginierungen bzw. -kapiteln zitiert. Bei mehrbändigen Ausgaben und Werken wird der Band jeweils mit römischen Zahlen angegeben.

I Einleitung: das Thema; Absicht und Methode der vorliegenden Arbeit; Forschungs- lage; Grundsätzliches zu Kants Umgang mit der Philosophiegeschichte

Die Komplexität des im Titel kompakt formulierten Themas erfordert einige Vorbemerkungen zum Anspruch und zur Leistungsfähigkeit der vorliegenden Arbeit: Hier soll weder eine neue Methode exemplarisch erprobt noch eine Lektüre der kantischen Schriften unter einem speziellen systematisch eigenen Blickwinkel vorgenommen werden. Die Methode ist vielmehr konservativ gewählt und der Blickwinkel an der zu untersuchenden Sache orientiert, so dass mit möglichst geringer Voreingenommenheit ein Wissen erarbeitet werden kann, das an Texten überprüfbar ist. Auf diese Weise soll der Kantforschung ein sicheres Material an die Hand gegeben werden. Ausgehend von der These, dass die Genese der kantischen Schriften sich nicht essentiell einer Lektüre antiker Texte verdankt, sondern die dortige Präsenz der Antike eher eine Folge von ihnen selbst äußerlichen Gründen, d. h. unabhängig von ihnen entwickelten Gedanken Kants ist, soll der Stellenwert bestimmt werden, den Kant einzelnen antiken Autoren und Theorien in seinen drei Kritiken zumisst, und die jeweilige Perspektive, aus der er dies geltend macht, herausgearbeitet werden. Erforderlich sind dazu Untersuchungen sowohl der Urteile Kants, die er ausdrücklich über antike Theoreme fällt, als auch des größeren argumentativen Rahmens, in den er diese in den jeweiligen Schriften stellt. Die an der historischen Abfolge der Schriften orientierte Darstellung ermöglicht es, Diskontinuitäten und Unstimmigkeiten hinsichtlich Kants Einschätzungen von antiken Theorien deutlich hervortreten zu lassen und die Gründe für solche Veränderungen ausführlich zu berücksichtigen. Es sollen in der Forschung besonders wirkmächtige Fehleinschätzungen von Kants Verhältnis insbesondere zu Platon und Aristoteles zugunsten der Konstatierung einer stärkeren Affinität zur hellenistischen Philosophie korrigiert werden. Dabei wird dies nicht anhand bloßer Rezeptionsgeschichte erfolgen, sondern vielmehr werden unterschiedliche Aspekte der Antikepräsenz in der kantischen Philosophie zur Sprache kommen: Zweifellos erforderlich ist dafür auch eine Untersuchung der Bedingungen, unter denen Kant mit verschiedenen antiken Autoren und Theorien in Kontakt kam, am wichtigsten ist allerdings die Einschätzung der Tragweite der jeweiligen Relevanz, die er selbst diesen ausdrücklich bei der Explikation seiner Gedanken zubilligt oder die sich in einer eher indirekten Weise in seinen Schriften auffinden lässt. Da es unmöglich ist, den Komplex „Kant und die Antike“ vollständig abzuhandeln, wird hier eine sinnvolle Auswahl aus Kants Hauptschriften präsentiert: eine Auswahl, an der sowohl sich entwickelnde als auch konstante Merkmale von Kants Umgang mit und seiner Einstellung zu antiken Autoren und Theorien verdeutlicht werden können. Welche konkreten

neuen Möglichkeiten zu weiterführenden Einsichten der hier verfolgte Ansatz gegenüber bisherigen Ergebnissen für die Forschung erwarten lässt, möchte ich nun in einem umfassenden ersten einleitenden Teil darstellen.

Eine Arbeit, die sich dem umfangreichen Thema der Bedeutung antiker Theorien für Kants Philosophie als Monographie widmet, steht vor einigen grundsätzlichen Problemen, die zunächst in ihrer Bedeutung für das weitere Vorgehen geklärt werden sollen. Diese Probleme sind insbesondere folgende: 1. Bei einer Sichtung der Forschungsliteratur zu Kant fällt auf, dass der Themenkomplex „Kant und die Antike“ offenbar seit langem ein gewisses Interesse erregt hat. Welche Akzente in den relevanten Publikationen bestimmend und vor allem welche Schwierigkeiten mit eben diesen verbunden sind, so dass sie nicht einfach in ihrer Summe als ausreichend für die Klärung der Frage des Verhältnisses Kants zu Antike gelten können, sondern eine umfassende Behandlung des Themas erforderlich machen, soll in einem ersten Abschnitt vorgestellt und problematisiert, in einem zweiten Teil auf das hier innovativ zu Leistende bzw. auf die Chancen einer Gesamtdarstellung der Thematik für die Kantforschung bezogen werden. 2. Der dritte Abschnitt wird sich bereits mit Kant selbst beschäftigen und sein grundsätzliches Verständnis von Philosophiegeschichte vorstellen. Es soll gezeigt werden, mit welchen Interessen er andere Philosophen las, und deutlich gemacht werden, dass diese nicht solche der exakten historisch-philologischen Interpretation, sondern immer die des eigenen Horizonts waren. So können die Grundlagen zu der Art von methodischem Vorgehen entwickelt werden, von dem eine Interpretation Gebrauch machen muss, die begründete und verlässliche Informationen über Kants Antikeverständnis geben möchte. Da dies in der Tat das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist, wird sich zeigen, dass aus eben dem Grunde, dass Kant kein Interpret antiker Schriften sein wollte, es nur am Rande sinnvoll ist, die Richtigkeit oder Falschheit seiner Auffassungen zu prüfen – sowohl hinsichtlich der Frage, ob das, was Kant z. B. über Platon sagt, Platon gerecht wird, als auch hinsichtlich der Frage, ob die kantische Philosophie überhaupt haltbar ist. Dass Kants Diagnosen insbesondere hinsichtlich dessen, was er als platonische oder aristotelische Auffassung referiert, nicht so recht stimmen können, fällt dem Leser gleichsam in die Augen, aber einen gegenteiligen Anspruch erhob Kant auch gar nicht. Mit der begründeten Klarstellung dieser Tatsache im dritten Abschnitt soll von vornherein ausgeschlossen werden, dass in der weiteren Untersuchung Kants Verständnis insbesondere von Platon und Aristoteles an Maßstäben gemessen wird, die Kant überhaupt nicht anlegen wollte. Systematische Vergleiche zwischen dem, was der von Kant in Anspruch genommene antike Autor zu dem Thema wirklich gesagt hat und der Art und Wei-

se, wie Kant es für sich fruchtbar macht, werden daher auch nur hinsichtlich der Autoren erfolgen, von denen sich zeigen lässt, dass Kant sie aus eigener Lektüre kannte. Dies gilt vor allem für lateinische Autoren, hauptsächlich Cicero und Seneca. Für griechische Autoren werden jedoch die Quellen besprochen werden, aus denen Kant seine Informationen bezog. In den Blick kommen sollen ebenfalls zeitgenössische Hintergründe, von deren Fragestellungen Kant glaubte, dass sie antiken Problemen ähnlich seien, sowie tradierte Vorstellungen von antiken Autoren oder bestimmten Konstellationen, denen Kant anhing oder die er unkritisch übernahm.

1 Stand relevanter Forschungen

Bei der vorhandenen Forschungsliteratur zum Themenkomplex „Kant und die Antike“, die methodisch an einer Herausarbeitung von Kants Antikeverständnis interessiert ist, handelt es sich hauptsächlich um Einzeluntersuchungen, die meist separat auf die Präsenz antiker Autoren und Schulen – Sokrates, Platon, Aristoteles, Epikur, Cicero, Stoa und Skepsis – bei Kant konzentriert sind. Ich möchte zunächst das wichtigste Material einfach aufzählen und dann auf dessen Charakteristika näher eingehen. Ergänzungen werden in Abschnitt 3 folgen: Das größte und früheste Interesse in der neueren Forschungsliteratur (ab 1850) gilt dem Verhältnis Kants zu Platon und zu Aristoteles. Interessant ist, dass es unter den Untersuchungen zu Kant und Platon einige gibt, die durchaus an Kants Rezeption und Umgang mit Platon interessiert sind¹, wohingegen die Publikationen zu Kant und Aristoteles in der Regel rein systematisch oder begriffshistorisch ausgerichtet sind (s. dazu die Ausführungen in Abschnitt 2). Man findet auch einige Publikationen, welche die Beziehung Kants zur Stoa untersuchen.² Weniger Interesse findet die Bedeutung Epikurs und des Atomismus für Kants theoretische und praktische Philosophie.³ Einzelne Publikationen beschäftigen sich mit Sokrates⁴ und Cicero⁵. Ein ebenfalls wenig bearbeitetes Gebiet stellt das Verhältnis Kants zur antiken Skepsis dar, zu der

¹ Als zeitliche Fixpunkte lassen sich die Dissertation von Heidemann aus dem Jahre 1863 und der Abschnitt über Kants Antiplatonismus in der Publikation von Patt von 1997 sowie die Untersuchungen Schwaigers in seiner Habilitationsschrift von 1999 ausmachen. Letzterer untersucht die Bedeutung Platons für Kant in der Dissertation von 1770 und die Frage nach der Herkunft seiner Platonkenntnis. Als weiter einschlägig zu nennen ist die Dissertation von Valentiner 1904 sowie die Abhandlungen und Aufsätze von Heman 1903, Hoffmann 1926, Mollowitz 1935, Reich 1935 und 1964, Heimsoeth 1965 und 1967, Viellard-Baron 1979, Ferrari 1989, Adair-Todeff 1998. Der jüngst erschienene Aufsatz von Nuzzo 2003 stützt sich auf die Ergebnisse von Reich 1964 und Heimsoeth 1965. In der Sache findet sich dort nichts Neues. Zu eher systematisch ausgerichteten Arbeiten zu Kant und Platon s. die Abschnitte 2.1 und 2.2 dieses Teils.

² Jacksons (1881) Arbeit stellt einen systematischen Vergleich zwischen der Stoa und Kant sowie ein Plädoyer für das ihnen beiden überlegende Christentum dar (vgl. zu dieser Schrift Seidler 1981, 4). Im Sinne einer Übersicht nennen und beschreiben Schink 1913 und Zac 1972 relevante Stellen bei Kant, in denen er auf die Stoa Bezug nimmt, und zeigen Differenzen auf. Seidler 1981 hat eine umfangreiche Dissertation mit dem Titel *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy* geschrieben. Systematische Differenzen, insbesondere hinsichtlich der Ethik, sind das Thema Schneewinds (1996). Gabaude 1973 beleuchtet Gemeinsamkeiten und Differenzen hinsichtlich des Willens. Forschner 1990, Seidler 1983 James 1999 thematisieren mit der Oikeiosislehre (Forschner) und der Selbstmordfrage (Seidler, James) zwei spezielle Aspekte, die Kant an der stoischen Lehre nicht akzeptierte.

³ Einen Überblick gibt Schink in zwei Aufsätzen (1914a+b). Aubenque 1969 behandelt einige Aspekte von Kants „Epikureismus“ in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) und der Entgegensetzung Platons und Epikurs im Antinomienpassus der *Kritik der reinen Vernunft*. Beide betonen Kants einseitige Hochschätzung Epikurs als Naturphilosophen gegenüber dem Ethiker. Eine genauere Charakteristik der Voraussetzungen von Kants Kritik an Epikur in der Ethik gibt Düsing 1976.

⁴ Vgl. Velkley 1985.

⁵ Vgl. Reich 1935, Schulz 1986, Gibert 1994, Kühn 2001.

es neben einem kurzen Abschnitt bei Samsom (1927) nur Tonellis Untersuchung von 1967 gibt.⁶

Die Notwendigkeit einer Korrektur und Ergänzung ergibt sich aus folgenden Mängeln der vorhandenen Einzelforschungen: Untersuchungen, die das Verhältnis Kants zur Antike separat für einzelne Autoren oder Schulen betrachten, müssen notwendig defizitär bleiben, da sie der Art und Weise, wie Kant – zumindest in den ersten beiden Kritiken – auf vorgegebene Konstellationen und Kontraste zurückgreift, nicht gerecht werden können. Kant redet nämlich nie nur von Platon, sondern von Platon z. B. als Gegenspieler Epikurs oder Aristoteles' oder von den Stoikern im Gegensatz zu Epikur. Dass derartige Konstellationen meist bereits das Produkt bestimmter Interpretationen sind, die Kant von anderswoher aufgreift und für sich selbst originell fruchtbar macht, muss für die Beurteilung seines Verhältnisses zur Antike berücksichtigt werden. Es muss also stärker als bisher auf die Art und Weise, in der Kant grundsätzlich mit fremdem Gedankengut verfährt und dieses zueinander in Beziehung setzt, eingegangen werden. Dabei wird insbesondere – was in den bisherigen Arbeiten gänzlich übersehen wurde – aufzuzeigen sein, in welcher Weise und mit welchen Absichten Kant auf die eben genannten Konstellationen und Kontraste zurückgreift (Platon/Epikur, Platon/Aristoteles, Stoa/Epikur). Die generelle Frage, zu welchen antiken Autoren er überhaupt einen tieferen Zugang besaß und zu welchen nicht und in welcher Weise sich dies auf seine Philosophie auswirkt, ist ebenfalls nicht ausreichend geklärt worden.⁷ Erforderlich sind ferner übergreifende Untersuchungen zur genauen Bestimmung des historischen Ortes des Wichtigwerdens bestimmter antiker Richtungen für Kant, die infolge der Isolation von Aspekten in den genannten Forschungen fehlen.

⁶ Laursens und Popkins (1998) kurze Publikation ist rein quellengeschichtlich. Laursen 1998 behandelt die Einschätzung Kants durch Stäudlin in dessen *Geschichte und Geist des Skeptizismus* von 1794 und versteht sich als Vorbereitung zu „a new history of Kant's relation to scepticism“ (268). Makkreels Untersuchung (1998) der vorläufigen Urteile in Kants Logikvorlesungen beschäftigt sich mit einem Spezialproblem im Hinblick auf eine ähnliche Problematik in der antiken Skepsis.

⁷ Zur Behebung dieser Mängel erweisen sich jedoch bereits folgende Untersuchungen für bestimmte Aspekte als hilfreich: Bezüglich Kants Umgang mit antiken Richtungen zur Entwicklung der Ethik, wie sie in der *Grundlegung* und der *Kritik der reinen Vernunft* vorliegt, hat Düsing 1971 gezeigt, dass in der „Auseinandersetzung mit den antiken Lehren [...] zugleich Grundzüge von Kants eigener Ethik während der siebziger Jahre“ (11) hervortreten. Tonellis (1958, 1962, 1964, 1967) begriffsgeschichtliche Studien sind sehr hilfreich zur kritischen Aufsuchung von Quellen für Kant hinsichtlich der Skepsis und der Übernahme aristotelischer Terminologie. Hinskes (1990) Untersuchung zu Kants terminologischer Revision des Ideenbegriffs in den Logikvorlesungen der siebziger Jahre ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis des Hinzukommens von Aristoteles als „Leitautor“ in der *Kritik der reinen Vernunft* (s. u. Kap. 4.1.3 des zweiten Teils). Hinsichtlich der Untersuchung der generellen Bedingungen von Kants Beschäftigung mit antiken Autoren sind weiter unverzichtbar die Untersuchungen Waradas (1922), deren Ergänzung durch die Datenbank *Kants Lektüre* von König 1992 zu Kants Büchern und Klemmes (1994) Publikation über Kants Schule.

All dies kann nur durch eine angemessene Gesamtbearbeitung des Themenkomplexes „Kant und die Antike“ geleistet werden, die bisher ein Desiderat geblieben ist. Ansätze, die mit einem vergleichbaren Anspruch auftreten, liegen zeitlich sehr weit zurück und sind zudem entweder gescheitert oder mangelhaft geblieben: So ist die von Schink 1913 in dem Aufsatz *Kant und die stoische Ethik* als „Obertitel“ angekündigte „Untersuchung über Kants Stellung zu den Alten“, wozu er „bereits das Material zum grössten Teil gesammelt“⁸ habe, aus ungeklärten Gründen nie erschienen. Dasselbe gilt für Heyses „ausführliche[n], im Manuskript abgeschlossene[n] Analysen, die unter dem Titel ‚Kant und die Antike‘ voraussichtlich im Laufe des Jahres als Buch erscheinen werden“⁹, auf die er in seinem gleichnamigen Aufsatz hinweist. Die Dissertation *Kants Kenntnis der Griechische Philosophie* von Samsom aus dem Jahre 1927 ist vor allem hinsichtlich der vollständigen Sichtung der vorhandenen Aussagen von Zeitgenossen zu Kants Kenntnis antiker Autoren und der Auflistung von Stellen, an denen Kant – korrekt und inkorrekt – antike Autoren zitiert, hilfreich. Sie ist jedoch unzureichend, weil sie historisch undifferenziert vorgeht und kein abschließendes Urteil über die unterschiedliche Wichtigkeit der einzelnen untersuchten Einflüsse auf Kant abgibt. Dass sie in der weiteren Forschung zum Thema nahezu unbeachtet geblieben ist, liegt sicher daran, dass sie auf Niederländisch abgefasst ist. Seitdem hat es keinen weiteren großangelegten Versuch einer Bearbeitung gegeben. In der vorliegenden Arbeit soll dieser Zielsetzung entsprechend ein – notwendig – begrenzter Beitrag zu einer an der historischen Abfolge der kantischen Kritiken orientierten Bearbeitung geleistet werden. Notwendig ist die Begrenzung aufgrund der Tatsache, dass man wohl nie „alles“ zu dem Thema „Kant und die Antike“ sagen kann. Willkürlich ist die Begrenzung jedoch nicht. Denn es sollen die Dissertation, die *Kritik der reinen Vernunft*, die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die *Kritik der praktischen Vernunft* und der zweite Teil der *Kritik der Urteilskraft*, die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“, zugrunde gelegt werden, so dass man das Gesamtunternehmen gewissermaßen als eine Darstellung der Antikepräsenz in Kants drei Kritiken betiteln kann. Die Schwerpunkte sollen – wie gesagt – auf der Korrektur bestimmter in der Forschung immer wieder konstatiert Fehleinschätzungen der Präsenz von Platon und Aristoteles innerhalb dieser drei Kritiken sowie einer stärkeren Herausstellung der Bedeutung der hellenistischen Philosophie, vor allem der Stoa, liegen. Was das genau heißt und welche Ansätze dazu in der Forschung bereits vorliegen, soll im nächsten Abschnitt präzisiert werden.

⁸ Schink 1913, 419.

⁹ Heyse 1932, Anmerkung 1 zu S. 48.

2 Innovativer Anspruch der Untersuchung

Grundsätzlich gilt es in der vorliegenden Untersuchung zu zeigen, dass die Behauptung einer starken Affinität Kants zur klassischen griechischen Philosophie von Platon und Aristoteles sowohl, was Kants Kenntnis dieser Autoren betrifft, als auch systematisch gesehen falsch ist. Die Grundtendenz der kantischen Philosophie ist vielmehr durch die hellenistischen Schulen, die er aus intensiver Eigenlektüre kannte, und vor allem stoisch geprägt. Forschungstraditionen, die Kant aus rein systematischer Perspektive als Platoniker oder Aristoteliker deuten, sind jedoch erheblich fester als solche, die ihn als Stoiker verstehen. Man kann sogar – mit Ausnahme einer kurzen, noch zu Kants Lebzeiten beginnenden Phase – sagen, dass seine Philosophie wohl mehr mit allen anderen antiken Philosophen verglichen worden ist als mit derjenigen Schule, der er am meisten verpflichtet war: den Stoikern. So heißt es z. B. schon bei Schopenhauer: „Daher ist die Stoische Ethik, ihrem ganzen Wesen und Gesichtspunkt nach, grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehren der Veden, des Plato, des Christentums und Kants.“¹⁰ Ich bringe im Folgenden zur Illustration einige – keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebende – Beispiele solcher Zuschreibungen, die ich in ihrer Stichhaltigkeit nicht weiter kommentiere, da dies hier zu weit führen würde. Zunächst soll die Literatur betrachtet werden, die nicht im engeren Sinne Sekundärliteratur zu Kant darstellt, sondern selbst den Anspruch primärer philosophischer Argumentation erhebt, dabei jedoch in einer besonderen Weise von der Integration antiken Gedankenguts Gebrauch macht (2.1). Im Anschluss daran sollen die Auswirkungen dieser Art von philosophischer Vereinnahmung Kants in der eher systematisch ausgerichteten Forschungsliteratur betrachtet und schließlich die Aufgaben, die sich daraus für die vorliegende Untersuchung ergeben, formuliert werden (2.2).

2.1 Kant als Verwandter antiker Schulen bei anderen Philosophen

Die Herstellung einer Verwandtschaft zwischen einem antiken Philosophen und Kant beginnt bereits im 18. Jahrhundert, wobei die Zuschreibungen sehr unterschiedlich ausfallen. Kant als derjenige, der der praktischen Philosophie den Vorrang vor der theoretischen gibt, wurde von den Zeitgenossen Hamann, Biester, Wieland, Bouterwek, Herder und Berens früh mit Sokrates verglichen.¹¹ Für den jungen Schopenhauer ist Kant Epikureer. Denn obwohl sein „erster philosophischer Lehrer, der skeptische Kantianer Gottlob Ernst Schulze, [...] ihm zwei Gestir-

¹⁰ Schopenhauer 1948 ff., II 103.

¹¹ Vgl. Böhm 1966, 280.

ne gewiesen“ hat: „Platon und Kant“¹², sieht er diese beiden während seiner Göttinger Studienzeit zunächst noch als sich ausschließende Gegensätze an. In einer Randglosse von 1810 schreibt Schopenhauer sogar: „Epikur ist der Kant der praktischen Philosophie, wie Kant der Epikur der spekulativen“¹³. Kant als der Philosoph, der die traditionellen Gegenstände der Metaphysik für Hypostasen der menschlichen Vernunft hält, denen lediglich in regulativer Form eine „als ob“-Bedeutung zukommt, unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von dem die Götter leugnenden Epikur. Kant als Antimetaphysiker. Entsprechend beurteilt Schopenhauer Kants Verhältnis zu Platon zu dieser Zeit in folgender Weise:

„Einer erzählt eine Lüge: ein anderer, der die Wahrheit weiß, sagt, dies ist Lug und Trug, und hier habt ihr die Wahrheit. Ein Dritter, der die Wahrheit *nicht* weiß, aber sehr scharfsinnig ist, zeigt Widersprüche und unmögliche Behauptungen in jener Lüge auf und sagt: darum ist es Lug und Trug. Die Lüge ist das Leben, der Scharfsinnige ist allein Kant, die Wahrheit hat mancher mitgebracht, z. B. Plato“¹⁴.

Für „Aenesidemus“ Schulze bleibt Kant Skeptiker. Stäudlin setzt in seiner *Geschichte und Geist des Skeptizismus* Kant und Hume auf das Titelblatt. Michel Wenzel Voigt verstand Aristoteles' *De anima* als Erläuterung zu Kant¹⁵, und Jenisch nannte Kant „Königsberger Aristoteles“¹⁶.

Am wirkmächtigsten geworden sind die positiven Vergleiche mit Platon. Die Herstellung einer systematischen Nähe zwischen Kant und Platon hat eine gewisse Tradition, die in zwei Richtungen geht: Die eine setzt wirksam mit Schopenhauer ein und wird von Nietzsche weiterentwickelt. Einen anderen Ansatz legen die Neukantianer Cohen und Natorp zugrunde. Erstaunlich ist, dass der Vergleich zwischen Kant und Platon zwar in beiden Fällen zu einem positiven Ergebnis führt, was die vermeintlichen Übereinstimmungen betrifft, dass aber das tertium comparationis beider Gruppen geradezu entgegengesetzt erscheint. Denn man kann grob und unter Akzeptanz bestimmter – bereits ihrerseits möglicherweise der Sache nicht gerecht werdenden – *communes opiniones* hinsichtlich Platon und Kant, die jeweils zugrunde gelegt werden, sagen, dass Schopenhauer und Nietzsche Kant zum Platoniker, Cohen und Natorp hingegen Platon zum Kantianer¹⁷ stilisieren. Denn Erstere stützen sich auf die platonischen

¹² Safranski 1987, 161. Diesen Rat erteilt noch Karl Jaspers: „Ein alter Rat ist es, man solle Plato und Kant studieren, damit sei alles Wesentliche erreicht. Diesem Rat stimme ich zu.“ (Jaspers 1971, 128)

¹³ Schopenhauer 1966 ff., I 12.

¹⁴ Schopenhauer 1966 ff., I 13.

¹⁵ Vgl. Petersen 1921, 439.

¹⁶ Vgl. Petersen 1921, 458.

¹⁷ Eine deutliche Kantianisierung Platons findet sich allerdings schon bei Tennemann, der in seiner Schrift *Ueber den göttlichen Verstand* die platonischen Ideen „einmal: als Vernunftbegriffe der Gottheit, welche im Zusammenhang das Weltideal ausmachen, alsdann aber auch: als Urbilder und Gesetze, nach welchen die Gottheit wirkte, und die Welt bildete, wodurch sie der geformten Materie gleichsam aufgedrückt worden, und woher wir

sche Idee als etwas hinter den Erscheinungen Liegendes und verstehen Kant als Nachfolger Platons¹⁸, Letztere sehen Platon als Vorläufer der (von Kant gerade gegen die für platonisch

sie noch erkennen können“, versteht (Tennemann 1791, 45; Unterstreichungen von mir, U. S.). Vgl. dazu Gloyna 2003, 11-13.

¹⁸ In der Vorrede zur ersten Auflage seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* empfiehlt Schopenhauer die Lektüre Kants, Platons und der Upanischaden zur Vorbereitung auf sein Werk: „Kants Philosophie also ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. – Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen *Plato* geweiht hat; so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher seyn, mich zu hören. Ist er aber gar noch der Wohltat der *Veda's* theilhaft geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist, [...] dann ist er auf das allerbeste bereit zu hören, was ich ihm vorgetragen habe.“ (Schopenhauer 1948 ff., II XII) Allen diesen Philosophien ist für Schopenhauer gemeinsam, dass sie in der Welt der Erfahrungen nur eine Welt der Vorstellung, und zwar der bloßen Vorstellung, des relativen Daseins und damit des Scheins, sehen, hinter der sich das wahre Wesen der Welt verbirgt. Infolge seiner Kritik an Kants Gebrauch des Ideenbegriffs konstruiert er nun zwar nicht eine Parallele zwischen seinem eigenen vermeintlich platonischen Ideenbegriff und dem Kants, sondern zwischen jenem und Kants „Ding an sich“: „Ist uns nun der Wille das *Ding an sich*, die *Idee* aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer bestimmten Stufe; so finden wir Kants Ding an sich und Plato's Idee, die ihm allein *οντως ον* ist, diese beiden großen dunkeln Paradoxen, der beiden größten Philosophen des Occidents, – zwar nicht als identisch, aber doch als sehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Bestimmung unterschieden.“ (Schopenhauer 1948 ff., II 201). Platon und Kant seien „der beste Kommentar wechselseitig eines des andern, indem sie zwei ganz verschiedenen Wegen gleichen, die *zu einem* Ziele führen.“ Der „innere Sinn beider Lehren“ sei „ganz der selbe“, insofern „beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist und nur durch das in ihr sich Ausdrückende (dem Einen das Ding an sich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat“ (Schopenhauer 1948 ff., II 202). Die „einzige Bestimmung“, durch die sich beide unterscheiden, besteht für Schopenhauer darin, dass Kant dem Ding an sich unmittelbar die Formen der Erscheinung (Raum, Zeit und Kausalität), Platon sie jedoch nur mittelbar seinen Ideen abgesprochen hat. Kant habe „von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege [...] die selbe Wahrheit“ dargestellt, „die schon Plato unermüdlich wiederholt und in seiner Sprache meistens so ausdrückt: diese, den Sinnen erscheinende Welt habe kein wahres Seyn, sondern nur ein unaufhörliches Werden, sie sei, und sei auch nicht, und ihre Auffassung sei nicht sowohl eine Erkenntniß, als ein Wahn.“ Die „deutliche Erkenntniß und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt“ sei „eigentlich die Basis der ganzen Kantischen Philosophie, [...] ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst.“ (Schopenhauer 1948 ff., II 496-497) Schopenhauer legt Kant den Gedanken in den Mund, um ein Tier „[...] nach dem, was es an sich seyn mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kausalität liegenden Bestimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnißweise, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verstand, erfordert“ (Schopenhauer 1948 ff., II 203), verschweigt jedoch die Argumente, die Kant anführt, um zu zeigen, dass es eine solche Erkenntnisweise – die die der intellektuellen Anschauung und für Kant schlechter Platonismus wäre – nicht gibt und folgert daraus eine „große[n] Uebereinstimmung zwischen Kant und Plato“ (Schopenhauer 1948 ff., II 206). Die platonische Idee schopenhauerscher Deutung wird zum kantischen Ding an sich plus Erkennbarkeit, denn die Idee ist zwar wie der Wille nicht dem Satz vom Grunde unterworfen, hat aber im Unterschied zu diesem die „erste und allgemeinste Form [...] der Vorstellung überhaupt, des Objektseyns für ein Subjekt“ (Schopenhauer 1948 ff., II 206), beibehalten und ist somit erkennbar. Die vermeintlich platonische Idee wird so zu einem Mittelding zwischen dem Willen, dem kantischen Ding an sich in schopenhauerscher Deutung, und den erscheinenden einzelnen Dingen, die dem Satz vom Grunde unterworfen sind. Trotz dieser Differenzierung ist Schopenhauer davon überzeugt, dass aufgrund der Tatsache, dass Kant und Platon zwei Bereiche, nämlich das Sinnliche bzw. Werden und das Ding an sich bzw. den Bereich der Ideen als des wahren Seins, gegenübergestellt hätten, sie im Grunde beide den ersten Bereich zugunsten des letzteren abwerteten.

Welchen Zusammenhang Nietzsche zwischen Platon und Kant sieht bzw. in welcher Weise er Kant als Nachfolger Platons versteht, wird wohl am deutlichsten im Abschnitt „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ mit dem Untertitel „Geschichte eines Irrtums“ in der späten Schrift *Götzen-Dämmerung*. Es werden sechs Thesen formuliert, die jeweils mit „Die wahre Welt [...]“ beginnen. Die Thesen eins bis drei bilden eine Einheit, insofern die Funktion der „wahren Welt“ und der „Idee“ sowohl bei Platon als auch beim Christentum und dem Königsberger Kant positiv verstanden wird:

„1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, *er ist sie*. (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend.

Umschreibung des Satzes ‚ich, Plato, *bin* die Wahrheit‘.)

2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften (für den Sünder, der Buße thut‘).

(Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher – *sie wird Weib*, sie wird christlich ...)

gehaltene Form von Metaphysik gerichtete) Leistung der Grundlegung der Erfahrungswissenschaft.¹⁹ Schopenhauer und Nietzsche folgen dabei einem Platonverständnis, das bereits das-

3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.

(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)“

Die kantische Moralphilosophie erscheint als Endphase einer durch Platon inaugurierten geschichtlichen Konfiguration, deren Kontinuität darin besteht, dass zur Begründung von Moralität jeweils metaphysische Prämissen in Form der Annahme einer wahren Welt bzw. von Ideen benötigt werden. Der „Irrtum“ besteht darin, dass hier das „*Perspektivische*, die Grundbedingung alles Lebens“, wie es in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* heißt, nicht beachtet wird. Platons „Dogmatiker-Irrtum“, die „Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ wird hier als „der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrtümer“ bezeichnet. Das Christentum, der „Platonismus für’s Volk“ (Nietzsche 1967 ff., VI.2, 4), und Kant haben nicht gesehen, dass die Annahme einer „wahren Welt“ nicht möglich ist, weil es nichts gibt, das außerhalb des Perspektivischen liegen kann. Die wahre Welt ist eine erfundene Welt, eine Fiktion und somit zugleich ihr Gegenteil, Schein; die dem Menschen erscheinende Welt ist hingegen die – perspektivisch – wahre. Die Annahme einer wahren Welt ist für Nietzsche Zeichen des Niedergangs, der *décadence* (vgl. Nietzsche 1967 ff., VI.3, 74-75 – *Götzen-Dämmerung*). Die Genese seines Gegenmodells beschreibt Nietzsche in den Thesen vier bis sechs:

„4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? ...

(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)

5. Die ‚wahre Welt‘ – eine Idee, die zu Nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine wiederlegte Idee: schaffen wir sie ab!

(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des *bon sens* und der Heiterkeit; Schamröte Platons; Teufelslärm aller freien Geister.)

6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*

(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)“ (Nietzsche 1967 ff., VI.3, 74-75)

Die sechste These zeigt die Radikalität von Nietzsches Ansatz, in der es keine Kriterien mehr zur vernünftigen Unterscheidung von Bereichen jeglicher Art gibt. Wenn mit der wahren Welt auch die scheinbare abgeschafft wird, macht die Unterscheidung von wahr und scheinbar bzw. wahr und falsch keinen Sinn mehr und alles ist immer auch sein Gegenteil. Nietzsche hat diese paradoxe Meinung, die das, was sie bestreitet, zum Bestreiten immer schon voraussetzen muss, vertreten: „Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesentlichen Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen. [...] Warum dürfte die Welt, die *uns etwas angeht* –, nicht eine Fiktion sein?“ (Nietzsche 1967 ff., VI.2, 49-50 – *Jenseits von Gut und Böse*) Es gibt folglich eine an-sich-seiende Wirklichkeit als Gegenstand der menschlichen Erkenntnis genauso wenig wie an-sich-seiende Werte. Alles ist letztlich perspektivisch durch den Willen zur Macht bedingt, in dem auch die Welt besteht (vgl. Nietzsche 1967 ff., VII.3, 339 – Fragment 38 [12]). Kant ist für Nietzsche Platoniker in der Weise, dass er dem gleichen Irrtum an eine wahre Welt aufsitzt, indem er an ein Ding an sich glaubt und dort die Freiheit zur Begründung der Moral situiert. Kants Allgemeinheit und Notwendigkeit entspricht in der Lossagung vom Empirischen ein Relikt platonischen Denkens und ist daher von Nietzsche abzulehnen.

¹⁹ Zur Platoninterpretation von Cohen und Natorp vgl. die ausführliche Untersuchung von Lembeck 1994. Ziel der neukantianischen Argumentation ist generell die Begründung der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis, die radikal im Denken gründet und ständig nach neuer Grundlegung und Rechtfertigung verlangt. Der Ermöglichung dieses unabschließbaren Prozesses dient dabei die Idee. Die Funktion der Idee gleicht nun beinahe der der kantischen Kategorien. Den Angelpunkt der Argumentation und des Platonbezugs stellt der Gedanke dar, dass die Idee „zur Ergründung des sinnlichen Seins“ (Cohen 1928, I 345) diene. Wichtigster Schritt der Argumentation ist die in philologisch fragwürdiger Weise und mit Bezug vor allem auf den *Phaidon* durchgeführte Bestimmung der Idee als Hypothese sowie die Verortung unter Zuhilfenahme von Passagen aus der *Politeia* in der Mathematik. Die durchgehende Verwendung kantischer Termini zeigt sich besonders deutlich in Natorps Platonbuch, eine Tatsache, die an einigen Beispielen belegt werden soll: Natorps Begründung der Zugrundlegung eines bestimmten Begriffs von „Idealismus“ für seine Platon-Deutung besteht im Abweis einer ontologisierenden Deutung der platonischen Ideen, welche die Ideen als ideale Gegenstände versteht. Natorps These lautet hingegen, dass bei Platon „die Ideen *Gesetze*, nicht *Dinge* bedeuten“ (Natorp 1903, VI). Er zeigt, wie sich bei Platon schrittweise alles auf die logische Grundlegung des Erfahrungsurteils hin entwickelt. Die entscheidenden Dialoge sind der *Phaidon* und die *Politeia*. Im *Phaidon* würden einmal *ὅσο εἶδη τῶν ὄντων* (Platon, *Phaidon* 79a) festgesetzt und so die Erfahrungswelt, der Bereich des *ῥατόν* in den Bereich des *ὄν*, des Seienden und Erkennbaren erhoben, zwei-

jenige Kants ist: Platon als Metaphysiker, der mit seinen Ideen den Bereich der Erfahrung himmelweit übersteigt. Der Grund dieser Differenzen ist darin zu sehen, dass beide Gruppen den Vergleich nur durchführen, um ihre im Vorfeld bereits feststehenden eigenen Systementwürfe historisch zu „unterfüttern“ bzw. um sich im Falle Nietzsches gegen eine wirkmächtige Gegenposition abzusetzen. Platon und Kant fungieren als historische Größen, deren vermeintlich identische Kernaussagen nur genauer expliziert und ans Licht geholt werden sollen. Das eigentlich Neue erhält so eine größere Dignität und Überzeugungskraft bzw. im Falle Nietzsches bekommt die Tragweite der Radikalität der eigenen Position größeres Gewicht, indem deutlich gemacht wird, gegen wen sie sich richtet. Bei allen Interpreten wird eine Quintessenz dessen, was die großen Philosophen, Platon und Kant, eigentlich meinten, herauspräpariert, obwohl diesen eine derartige Interpretation sicher ziemlich fremd wäre.

2.2 Kant und die Antike in der Forschung

Die systematische Literatur ist zu einem Großteil der wirkmächtigen Tradition der Herstellung einer Platonnähe gefolgt. Allerdings gab es eine kurze Phase, die verstärkt die Beziehung Kants zur Stoa untersuchte. Diese Phase beginnt noch zu Kants Lebzeiten. Kant selbst erhielt 1795 einen Brief von einem früherem Schüler, Ignaz Aurel Feßler, in dem dieser ihm um Rat zu einem als dritten Band einer Neuauflage der Schriften Senecas geplanten Kommentar zur stoischen Philosophie fragt. Feßler wollte dort nämlich auch einen Vergleich der stoischen mit der kantischen Moralphilosophie anstellen (vgl. XII 28-29). Es gibt jedoch keinerlei Hinweise darauf, dass Kant auf diese Frage eingegangen wäre. Feßlers Vorhaben wurde nicht verwirklicht (s. dazu u. Kap. 3 dieses Teils). Bei Seidler findet sich eine Charakterisierung der von Schmid (1790), Eberhard (1791), Conz (1794), Gress (1797), Wegscheider (1797), Ammon (1799), Krug (1800) und Bouterwek (1808) verfassten Schriften, worauf hier verwiesen werden soll.²⁰

tens die Idee als Hypothesis bestimmt in dem Sinne, dass zugrunde gelegt wird, es gebe Ideen, und in dem Sinne, dass die Idee selbst zu einer Hypothesis des Denkens, zu einer Grundsetzung des reinen Denkens wird. Die Idee des Guten, die in der *Politeia* als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (Platon, *Politeia* 509b) bestimmt wird, versteht Natorp als „Gesetz des reinen, wie wir bald hören werden, ‚voraussetzungsfreien‘ und so alle Voraussetzungen der Wissenschaft fundamental begründenden Denkens; welches somit alle besondere Erkenntnis und alle besondere Gegenständlichkeit der Erkenntnis, um KANTS Ausdruck zu gebrauchen, ‚allererst möglich macht‘.“ (Natorp 1903, 187) Natorp interpretiert und übersetzt Wörter und Gedankenkomplexe des platonischen Texts bewusst so, dass ein Vorhandensein kantischen Gedankenguts suggeriert wird. Auf diese Weise konstruiert er eine Lesart, mit der jeder systematisch wichtige Bestandteil der kantischen Theorie von Erkenntnis, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* vorliegt, bereits in der Genese des platonischen Denkens ausfindig gemacht werden kann.

²⁰ Vgl. Seidler 1981, 2-5. Auf den Seiten 27-29 listet Seidler die aus Adickes 1970 entnommenen Titel kompakt auf: Es handelt sich um Schmid's *Versuch einer Moralphilosophie* (1790), Eberhard's *Vergleichung der peripatetischen, academischen, stoischen, wolfischen und Kantischen Moralphilosophie* (1791) Conz' *Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren stoischen Philosophie nebst einem Versuche über christliche, kantische und stoische Moral* (1794), Gress' *Commentatio de Stoicorum supremo Ethices principio* (1797),

Im 19. Jahrhundert entsteht eine weitere Tradition, die Vergleiche zwischen Kant und Aristoteles anstellt und die ebenfalls für die Forschung bestimmend bleibt. Die Wahl der beiden klassischen griechischen Philosophen Platon und Aristoteles als Vergleichsobjekte mag daran liegen, dass man sie traditionell oft für die Grundausrprägungen von Philosophie überhaupt gehalten hat, der sich jeder spätere Philosoph – bewusst oder unbewusst – anschlieÙe.²¹ Selbst der neueste Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* von Höffe (2003) ist noch von der Haltung bestimmt, unter „der“ Antike ausschließlich Platon und Aristoteles zu verstehen. Es findet sich noch nicht einmal ein Stichwort „Stoa“ im Register.²² Sowohl die eher an Kants Antikeverständnis orientierten als auch die eher systematisch ausgerichteten Untersuchungen kommen bei ihrem Vergleich Kants mit Platon mit wenigen Ausnahmen zu einem positiven Ergebnis. Bei dem Vergleich mit Aristoteles hingegen halten sich negative und positive Ergebnisse in etwa die Waage. Vor allem die älteren systematisch ausgerichteten Publikationen zu Kant und Platon sind bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein methodisch durch eine Haltung bestimmt, die das Ergebnis eines lange Zeit vorherrschenden Interesses des Interpreten an der Herstellung einer starken Platonnähe Kants ist. In Extremform ist dieses Bestreben in Heyses Aufsatz zu verzeichnen, dessen unter dem vielversprechenden Titel „Kant und die Antike“ eingeleitetes „ontologisch-axiologisches Kantverständnis“²³ das Konstrukt seines Autors ist, der ohne jegliche Textbelege oder Quellenforschungen nach „fundamentalen, nunmehr die gesamte kritische Philosophie durchherrschenden [...] platonisch-aristotelischen Motivreihen“²⁴ sucht. Wissenschaftliche Vergleiche Platons mit Kant finden sich aber schon bei Kants Zeitgenossen. Bereits 1786 stellt der unter dem Vorsitz Kants 1783 in Philosophie promovierte Plessing in seinen *Untersuchungen über die Platonischen Ideen, in wie fern sie sowohl immaterielle Substanzen als auch reine Vernunftbegriffe vorstellten* mit

Wegscheiders *Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipsorum scriptis eruta, atque cum principiis ethicis, quae critica rationis practicae secundum Kantium exhibet, comparata* (1797), Ammons *Vindicatur morum doctrinae arbitrium liberum, rejecta libertate Stoica ethicae Kantianae* (1799), Krugs *Dissertatio, qua Zenonis et Epicuri de summo bono sententiae cum Kantiana hac de re doctrina breviter comparantur* (1800) und Bouterweks *Praktische Aphorismen. Grundsätze zu einem neuen System der moralischen Wissenschaften* (1808). (Ich übernehme die Angaben von Seidler.)

²¹ Vgl. z. B. Hoffmann 1960, 428-429: „Das Schicksal des geistigen Lebens des Abendlandes ist zwar von zahlreichen und verschiedenartigsten Mächten im Lauf seiner zweieinhalbtausendjährigen Entwicklung beeinflusst worden, aber grundsätzlich bestimmt und beherrscht worden ist es durch die Gedankensysteme zweier Männer: Platon und Aristoteles. Diese Namen bezeichnen zwei Richtungen weltanschaulicher Möglichkeiten, zwischen denen jede geistige Macht, welche im Abendlande durchdringen wollte, wie zwischen den beiden Seiten einer Alternative wählen mußte.“

²² Vgl. Höffe 2003, 12: Er wolle auch „die für die Philosophie maßgebende Epoche, die Antike“ betrachten. Im Detail gelangt er jedoch nicht über ein Einstreuen von Handbuchwissen hinaus, das zum Verständnis Kants nicht viel hilft, weil Höffe keinerlei Untersuchungen zu Kants Einstellung dem Verglichenen gegenüber oder seiner Rezeption dessen anstellt.

²³ Heyse 1932, 48.

²⁴ Heyse 1932, 54.

Hilfe willkürlich interpretierter Belege eine Übereinstimmung zwischen Platon und Kant hinsichtlich der Notwendigkeit der Annahme einer intellektuellen Anschauung fest.²⁵ Kritisch bezüglich möglicher Übereinstimmungen äußert sich hingegen Fülleborn schon 1794.²⁶ Suabedissens *Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis Kant*, die die preisgekrönte Antwort auf die 1801 von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen formulierte Preisfrage „Was hat die Philosophie in der Erforschung der Natur der menschlichen Erkenntniß existirender Dinge nach Plato und Aristoteles Neues geleistet?“ darstellt, endet mit einem Vergleich der kantischen Theorie mit derjenigen von Platon und Aristoteles. Er bemerkt ebenfalls sehr umsichtig, dass Kant und Platon trotz scheinbarer Identitäten, z. B. hinsichtlich der Teilung des Erkenntnisvermögens in Empfindungen bzw. Anschauungen (*φαινόμενα*) und Begriffe (*νοούμενα*) inhaltlich differieren, indem Platon der Sinnlichkeit keine Erkenntnisfähigkeit zugestanden habe.²⁷ Im 19. Jahrhundert schreibt Beyrich eine „Vergleichende Darstellung und Beurteilung der sittlichen Prinzipien“ Kants und Platons (1889). Das Anliegen der Schrift Wynekens (1899) ist es, einen „systematischen Überblick über das Gemeinsame und Verschiedene beider Systeme (Kants und Platons, U. S.) zu geben.“²⁸ Anfang des 20. Jahrhunderts erscheinen infolge der Herausstellung starker systematischer Affinitäten zwischen Platon und Kant durch den Neukantianismus von Cohen und Natorp weitere Arbeiten.²⁹ In der Einleitung zu der jüngsten Publikation, die in Form eines Sammelbandes zum Teil gut recherchierte Aufsätze zum Thema „Platonismus im Idealismus“ präsentiert und auch einen Aufsatz zu Kant enthält (2003), wird pauschal eine „Wesensverwandtschaft zwischen zwei Epochen der Philosophiegeschichte und zwei epochalen Denkweisen“³⁰ behauptet. Ansätze zur Relativierung dieser Auffassung sind in Patts (1997) Untersuchungen zum Antiplatonismus Kants gegeben. Ein weiteres Problem liegt darin, dass, obwohl weitgehend Einigkeit darüber besteht, dass Kant Platon nur über Sekundärquellen zugänglich gewesen ist, bei der genauen Bestimmung dieser Quellen jedoch große Uneinigkeit herrscht. Eine skeptische Position in dieser Kontroverse vertritt zuletzt Schwaiger (1999) (s. u. Kap. 6 des zweiten Teils). Die Ansätze Patts und Schwaigers aufgreifend, sollen in der vorliegenden Arbeit Überlegungen zur Korrektur und Weiterführung der älteren Erwägungen angestellt werden, indem die genaue Tragweite des behaupteten „Platonismus“ Kants

²⁵ Zu Plessings Vergleich von Kant und Platon vgl. Gloyna 2003, 7-10.

²⁶ Vgl. Gloyna 2003, 13-14.

²⁷ Vgl. Suabedissens 1805, 327-328, 331-332. Vgl. auch Gloyna 2003, 14-17.

²⁸ Wyneken 1899, 115.

²⁹ Hier ist z. B. die Schrift Wichmanns 1920 zu nennen, die sich im Untertitel als eine „vergleichende Studie“ zwischen Platon und Kant versteht und die Hauptdialoge Platons hinsichtlich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit Kant untersucht. An neueren Arbeiten sind allgemein der Aufsatz von Perls 1946 und Manganaro 1984 sowie die Untersuchungen Karpps (1953) und Hirschs (1985) zur Staatsphilosophie zu nennen.

³⁰ Summerell 2003a, XV, vgl. auch X.

präzisiert und mittels Untersuchungen zum Einfluss der Stoa, Epikurs und des Skeptizismus relativiert werden sollen.

Systematische Vergleiche zwischen Kant und Aristoteles laufen sowohl für die Erkenntnistheorie als auch für die Ethik auf ambivalente Ergebnisse heraus. Der grundsätzlich antiaristotelisch eingestellte Marburger Neukantianismus³¹ votierte natürlich gegen etwaige Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles und dem Platoniker Kant. Auch die Schrift des Cohen-Schülers Görland (1909), die eine Bearbeitung der 1906 von der Kantgesellschaft formulierten Preisaufgabe „Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles“ darstellt, gelangt zu einem negativen Urteil über Aristoteles: Aristoteles leiste gegenüber der Tradition von Platon, Leibniz und Kant keine „fundamentale Ursprungsbegründung des Denkens“, sondern verstehe unter „Denken [...] nur den Ausdruck der Beziehung zwischen Daseiendem“³². Auch Aicher und Sentroul, deren Schriften ebenfalls eine Bearbeitung der Preisaufgabe darstellen, sehen für die theoretische Philosophie wenig Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Aristoteles.³³ Einige Jahrzehnte später (1961) ist Martin hingegen der Auffassung, man könne über die durch den Neukantianismus bereits festgestellte Verwandtschaft zwischen Kant und Platon hinaus auch „den Zusammenhang mit Platon und Aristoteles vertieft herstellen“ und hinsichtlich der „Hauptfragen der Philosophie“, der nach der Einheit und der nach dem Sein, Kant in eine Reihe mit Platon und Aristoteles stellen. Der Aufsatz schließt mit der pauschalen Bemerkung, von der her sich in der Tat alles für dasselbe halten lässt: „Dann könnte man sagen: Alle Philosophen fragen dieselbe Frage, und alle Philosophen geben dieselbe Antwort.“³⁴ Für die Ethik hat Günter Bien gut gezeigt, wie die in der analytischen Ethik geläufige Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologisch-konsequenzialistischen Normbegründungsversuchen durch die Überlegungen Überwegs (1854), Trendelenburgs (1867) und Paulsens (1907) zu den Ethiken Kants und Aristoteles’ bzw. deren Beurteilung als Grundtypen, die sich gegenüber stehen, vorbereitet wurde.³⁵ Kühle (1926) kommt jedoch in seinem Vergleich des ethischen Güterbegriffs im System des Aristoteles und Kant letztlich zu dem Schluss, „wenn man den Begriff der aristotelischen Eudämonie vergleicht mit dem Begriffe des Kantischen höchsten Gutes“, so sei „schwerlich ein tiefgehender Unterschied festzustellen. [...] Weit entfernt, ein Gegner des antiken Denkers zu sein“, komme „Kant ihm vielmehr

³¹ Vgl. dazu Lembeck 1994, 223-233.

³² Görland 1909, 487-488.

³³ Vgl. z. B. Aicher 1907, 1-2 und Sentroul 1911, V-VII, 365-366.

³⁴ Martin 1961, 95-96.

³⁵ Vgl. Bien 1981, 57-60.

der Sache nach nahe.“³⁶ Koßmann nimmt im Gegensatz zu Trendelenburg, der sich auf die Seite des Aristoteles gestellt hatte, eindeutig Partei für Kant: Aristoteles bleibe als unwissenschaftlicher Empiriker gänzlich der Psychologie und den allgemeinen Anschauungen verhaftet, wohingegen Kant mit dem Gesetzesgedanken die Moral auf eine sichere Grundlage gestellt habe und sich dadurch als „der größere Schüler Platons“³⁷ erweise. Die Grundlage einer Synthese beider Ethiken könne nur von kantischer Seite kommen.³⁸ In neuerer Zeit haben Höffe (1996) und Engstrom (1996) wiederum unter Absehung von jeglicher Quellenkritik – wie schon Kühle – versucht, Gemeinsamkeiten hinsichtlich der praktischen Philosophie Kants und Aristoteles’ herauszuarbeiten. Ebenso enthält der von Engstrom und Whiting herausgegebene Band *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty* (1996) neben zweien zur Stoa hauptsächlich Aufsätze zu Kant und Aristoteles.³⁹ Einen wie selbstverständlich akzeptierten positiven Vergleichspunkt mit Aristoteles stellt für die Forschung ebenfalls die kantische Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft* dar (s. dazu die näheren Ausführungen in Abschnitt 2 des vierten Teils).

Die Ambivalenz der Urteile bezüglich Kant und Aristoteles sowie die Schwierigkeiten, die mit der Behauptung eines starken Platonismus für bestimmte Aspekte der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* verbunden sind, zeigen bereits, wie wenig diese Urteile zu einer Klärung der Frage beitragen, was Kant denn selbst von Platon und Aristoteles hielt bzw. wie bedeutsam sie für ihn waren. Kritische Stimmen insbesondere zu den positiven Vergleichen Kants mit Platon bzw. der Betonung eines angeblichen Platonismus Kants haben sich bereits gemeldet. Neben der schon genannten Arbeit von Schwaiger sind insbesondere Arbeiten von Brandt⁴⁰ und Schmitt zu nennen. Letzterer zeigt in seiner groß angelegten Studie *Die Moderne und Platon* überzeugend, dass die Grundprämissen der gesamten neuzeitlichen Philoso-

³⁶ Kühle 1926, 112-113.

³⁷ Koßmann 1929, 65. Vgl. auch dort: „So streben der aristotelische und der kantische Sittlichkeitsgedanke in ihrer systematischen Grundlegung als Gegensätze unvereinbar auseinander.“ Vgl. zu dieser Bewertung insgesamt Koßmann 1929, 58-67.

³⁸ Vgl. Koßmann 1929, 69: „Im Hinblick auf eine Synthese zwischen antiker und neuzeitlicher Ethik ergibt sich, daß nur der kantische Sittlichkeitsgedanke die Grundlage für eine derartige Synthese abgeben kann. Das System des Aristoteles muß aufgelöst werden, um den eigentlich sittlichen Gehalt der aristotelischen Ethik frei zu machen für eine fruchtbare neue Einordnung.“

³⁹ Weiter sind zur Stoa die schon erwähnten Arbeiten von Schneewind, Seidler und James zu nennen. Annas 1993 arbeitet in ihrer Schrift *The Morality of Happiness* innerhalb der „Conclusion“ stoische Elemente in Kants Ethik heraus.

⁴⁰ Dieser kritisiert die Grundthese Wundts von einem „immer zu erneuernde[n] griechisch-deutsch-christliche[m] Seinsdenken“ mit den Worten: „Die Grenzen dieser Nationalphilosophie werden klar markiert; innerhalb des Altertums gelten nur die Griechen, und zwar eindeutig nur bis hin zu Aristoteles; der gesamte Hellenismus fehlt, die Stoa und Epikur gehören nicht zu dem Erbe, das Kant prägt und das er weiterreicht. Auch nicht die Römer; Cicero und Seneca, zwei von Kant intensiv gelesene Autoren, werden eliminiert, und mit ihnen die Rechtsidee, die sich nicht von Platon und Aristoteles herleiten läßt, sondern nur aus der stoisch-römischen Tradition.“ (Brandt 1990, 61)

phie, die er insgesamt als eine „Vorstellungsphilosophie“ bezeichnet, auf stoischen Prämissen aufbauen, die von der von ihm als „Unterscheidungsphilosophie“ bezeichneten Philosophie Platons und Aristoteles’ gänzlich verschieden seien.⁴¹ Auch Seidler geht in seiner Studie *The Role of Stoicism in Kant’s Moral Philosophy* von der These aus, dass es die Stoa war, die den größten und nachhaltigsten Einfluss auf Kants Moralphilosophie ausgeübt hat.⁴² Von daher ist wohl den Untersuchungen der Vorzug zu geben, in denen behauptet wird, Kants Erkenntnistheorie und Ethik habe mit derjenigen des Aristoteles substantiell wenig gemeinsam. Ob dafür jedoch die Gründe, die die Bearbeiter der Preisaufgabe anführen, verantwortlich sind, bleibt zweifelhaft, kann hier jedoch nicht weiter ausdiskutiert werden.⁴³ Das positive Urteil hinsichtlich einer Übereinstimmung Kants und Aristoteles’ im Bereich der Ethik und auch der Teleologie (s. dazu unten) ist jedoch sicher verfehlt. Methodisch wird die vorliegende Untersuchung die systematisch-vergleichende Perspektive allerdings in den Hintergrund stellen zugunsten der Herausarbeitung der Anhaltspunkte, die Kant selbst dafür an die Hand gibt, dass er sich auf eine bestimmte Art und Weise in den drei Kritiken zu antiken Autoren und Schulen verhält. Der Schwerpunkt soll deswegen hauptsächlich auf der von Kant her gewählten Perspektive liegen, um am Ende wirklich etwas über dessen Antikeverständnis sagen zu können.

Systematisiert man die bisher angeführte Literatur ein wenig mit Blick auf die im Folgenden zu leistende Untersuchung, die sich an den drei Kritiken orientieren soll, so ergeben sich neben den in Abschnitt 2 bereits angesprochenen Zielen folgende Aufgaben (Belege für das im Folgenden über die Tendenzen in der Forschung Behauptete sollen später bei den entsprechenden Einzelanalysen gegeben werden): Für die Dissertation und die *Kritik der reinen Vernunft* sollen Gründe für die Verortung des Platonismus in der Moral sowie des Epikureismus in der Physik aus den Argumenten herausgearbeitet werden, die Kant an die Hand gibt, um auf diese Weise sicher sagen zu können, welchen Stellenwert Platon und Epikur in diesen Schriften für Kant besitzen. Entgegen der Behauptung, die Unterscheidung von Phaenomena und Noumena sowie diejenige von Ästhetik und Logik sei von Kant platonisch verstanden

⁴¹ Dies ist die Grundthese von Schmitt 2003.

⁴² Vgl. Seidler 1981, 688-689: „To be sure, Kant also employs the ideas of other ancient and modern thinkers in the shaping of his thought, thereby widening even more the scope of his concerns, but it is safe to say that, at least among the ancients, the Stoics had by far the widest and most profound impact – whether direct or indirect, through the mediation of others – on his moral philosophy.“

⁴³ So unterstellt Aicher Aristoteles, er schreite gleichsam naiv „vom Sein zum Denken fort“, Kant hingegen vom „Denken zum Sein“. „Beim ersteren fügt sich das Denken dem Sein, beim letzteren das Sein dem Denken.“ (Aicher 1907, 2). Zu zeigen, dass Aristoteles keineswegs der Meinung war, das Denken orientiere sich unkritisch an der Welt der Gegenstände, sondern durchaus auf die subjektiven Leistungen des Denkens reflektiert hat, wenn auch aus bestimmten Gründen in einer anderen Weise als Kant bzw. die Neuzeit insgesamt, ist das Grundanliegen des Buches von Schmitt 2003.

worden, soll sowohl die skeptische Herkunft des Arguments als solches als auch die damit von Kant selbst intendierte kritische, die Skepsis überwindende Stoßrichtung aufgezeigt werden. Ferner soll genau gezeigt werden, dass Aristoteles nach Kants eigenem Urteil einen wohldefinierten und durch die Kritik begrenzten Ort innerhalb der kantischen Philosophie haben kann und dass der formale Aufbau der ersten Kritik an der Einteilung von Logikhandbüchern, die sich in einer aristotelischen Tradition sehen, orientiert ist. Als verdienstvoll erweisen sich hier die begriffshistorischen Studien Tonellis (1958, 1962, 1964, 1967) zum Auftreten von Begriffen aristotelischer und skeptischer Provenienz bei Kant⁴⁴ (Teil II). Für die *Kritik der praktischen Vernunft*, für die stoische Momente schon in einigen Publikationen bemerkt wurden, soll stärker auf die Unterschiede zwischen der Moralbegründung, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft*, für die Kant Platon noch eine entscheidende Rolle zubilligt, und derjenigen, wie sie in der zweiten Kritik vorliegt, eingegangen werden. Denn für Letztere arbeitet Kant – unausgesprochen – nicht mehr mit dem platonischen Modell von 1781. Ebenfalls beleuchtet werden sollen die Gründe, die Kant in den sechziger und siebziger Jahren noch in einer Weise zu einem Kritiker der Stoiker werden ließen, die für 1789 nicht mehr zutrifft (Teil III). Für die *Kritik der Urteilskraft*, der der größte Teil der Untersuchung gewidmet sein wird, soll die Meinung, Kants Teleologiemodell sei aristotelisch, zurückgewiesen werden zugunsten der Behauptung eines stoischen Charakters. Die Bearbeitung der dritten Kritik unter der Fragestellung nach einem möglichen Antikeeinfluss gestaltet sich erheblich schwieriger als bei den beiden ersten Kritiken. Denn abgesehen von einigen wenigen nicht sehr gut begründeten Behauptungen eines Aristotelismus bei Kant gibt es so gut wie keine Forschungsliteratur, die sich mit Kants Verhältnis zur Antike in dieser Schrift beschäftigt. Man muss hier also gewissermaßen gänzlich „von vorne“ anfangen. Eine weitere Schwierigkeit, die vielleicht die Forschungslage begründet, liegt darin, dass die Orientierungspunkte hier nicht mehr die von Kant erwähnten antiken Autoren – die nämlich fast gänzlich fehlen – sein können, sondern sprachlich und sachlich auffällige Passagen, die Parallelen zu stoischem Gedankengut aufweisen, vor allem die Prägung „Technik der Natur“. Im Ausgang von dieser Prägung soll gezeigt werden, wie das – ebenfalls auf stoischen Prämissen erbaute – Teleologiemodell der ersten Kritik, das Kant selbst aber wohl mit der Stützung auf den Ideenbegriff in gewisser Weise für platonisch gehalten haben muss, in der dritten Kritik durch ein Modell abgelöst wird, für das es gute Gründe gibt, dass auch Kant es für stoisch gehalten hat und das in der Tat in vielen Punkten ausdrückliche Parallelen zur stoischen Philosophie aufweist. Die Antwort auf die Frage, wie auch hier mit guten Gründen über Kant behauptet werden kann, er

⁴⁴ Carboncini und Finster 1982 beschäftigen sich mit dem Begriffspaar „Kanon-Organon“ bei Kant. Huhns (1926) Vergleich der Kategorien bei Aristoteles und Kant ist nicht überzeugend.

integriere Stoizismen in die eigene Philosophie, wird etwas mehr systematische Überlegungen erfordern als in den Teilen II und III (Teil IV). Grundsätzlich soll der Akzent der Interpretation aber stets in erster Linie immer auf der Frage liegen, worin Kant selbst in unterschiedlichen Phasen seines Denkens und in unterschiedlichen Schriften die Vor- und Nachteile bzw. die Leistungsfähigkeit bestimmter antiker Autoren und Schulen gesehen hat. In zweiter Linie soll dann, wenn es für die Klärung dieser Frage notwendig ist, gefragt werden, ob Kant sich nicht gerade mit den Argumenten, mit denen er dies behauptet, eher in die Tradition einer anderen antiken, meist stoischen Tradition, stellt. Dieses Verfahren wird insbesondere bei der Klärung der Frage nach den Quellen für Kants Platonkenntnis wichtig werden. Die Chancen, die sich der Kantforschung durch die Bereitstellung eines Durchgangs der drei Kritiken anhand des Antikeverständnisses Kants bieten, liegen für die beiden ersten Kritiken vor allem darin, dass zwischen Genese und Anspruch der Schriften unterschieden werden kann: Obwohl insbesondere die ersten beiden Kritiken – wie in der Forschung immer wieder richtig bemerkt⁴⁵ wurde und wie man möglicherweise gegen das hier durchgeführte Unternehmen einwenden könnte – aus zeitgenössischen Problemen heraus, wie der Auseinandersetzung Kants mit Leibniz, Wolff, Locke, Hume und anderen Autoren bzw. infolge von Veränderungen des kantischen Denkens selbst entstehen, erheben sie im Ergebnis den Anspruch, zu einer Integration der gesamten bisherigen Philosophie fähig zu sein, wobei deren Grundtypen – und das ist das Entscheidende – bereits als in der Antike präsent gesehen und auch als solche abgehandelt werden. Für die dritte Kritik, die explizit nicht mehr diesen immensen Integrationsanspruch erhebt, wird sich jedoch ebenfalls zeigen, dass Kants neues Teleologiemodell, das sich letztlich Umschichtungen seines eigenen Denkens verdankt, im Ergebnis mit der „Technik der Natur“ eine Theorie formuliert, die bis zu einem gewissen Grad, d. h. unter der Perspektive der Kritik, von stoischen Argumentationsmustern und typischen Wortverbindungen Gebrauch macht sowie Epikur integrieren kann. Daneben wird an einigen Beispielen, wie der Passage über den „bestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ in der zweiten Kritik oder Kants verstecktem Rückgriff auf die zeitgenössische Debatte, ob der Spinozismus Vorläufer in der Antike habe, gezeigt werden können, dass sich der Kern mancher Stellen nur erschließt, wenn der Interpret bestimmte Anspielungen auf die Antike bzw. deren Diskussion bei den Zeitgenossen aufarbeitet.

⁴⁵ Vgl. zuletzt die umfassende Untersuchung von Falkenburg 2000 zu Kants Entwicklungsgang von den vorkritischen Schriften bis zur *Kritik der reinen Vernunft*.

3 Kants Umgang mit der Philosophiegeschichte

Will man die Art und Weise, wie Kant mit antiken Theorien umgeht, angemessen verstehen, so muss man sich seine Einstellung zur Philosophiegeschichte⁴⁶ vergegenwärtigen. Vorab ist klarzustellen, dass nicht behauptet werden soll, die Genese der kantischen Philosophie selbst sei ein Produkt einer intensiven Auseinandersetzung mit antiken Autoren oder der systematischen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie überhaupt. Das ist nicht der Fall: Die kritische Philosophie entsteht aus einer in den späten sechziger Jahren in der Raumschrift beginnenden und in der Dissertation von 1770 weiter geführten Auseinandersetzung Kants mit dem Rationalismus Leibniz' und Wolffs. Locke und Hume spielen ebenfalls eine gewisse Rolle. Vor diesem Hintergrund entwickelt Kant die Unterscheidungen von Anschauung und Begriff, Begriff und Ideen, Ding an sich und Erscheinung und die transzendente Perspektive als solche.⁴⁷ Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung allerdings stellt ein Modell bereit, das so geartet ist, dass es – vor allem in der *Kritik der reinen Vernunft* – den Anspruch erheben kann, zur Integration der gesamten Philosophie, deren Urausprägungen für Kant die Urausprägungen hervorgebracht hat, fähig zu sein. Mit welchen Argumenten Kant diesen Anspruch rechtfertigt, soll im Folgenden allgemein betrachtet und in der weiteren Untersuchung mit Blick auf die Antike intensiv untersucht werden.

Kant hat sich nirgends in einer separaten Schrift zu seinem Verständnis von Philosophiegeschichte geäußert. Wichtige Quellen sind jedoch die beiden Vorreden zur *Kritik der reinen Vernunft*, der Schlussabschnitt über die „Geschichte der reinen Vernunft“, einzelne Stellen in den *Prolegomena* und die in den neunziger Jahren im Zusammenhang mit der Bearbeitung der Preisfrage „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ entstandenen Losen Blätter. Von diesem Material soll im Folgenden in der Hauptsache ausgegangen werden. Die Grundvoraussetzung, unter der für ihn eine Betrachtung der Geschichte der Philosophie möglich ist, formuliert Kant 1787 folgendermaßen: Wenn die *Kritik der reinen Vernunft* nicht „eine Kritik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft“, „sondern die des reinen Vernunftvermögens selbst“ (KrV B 27, vgl. A XII) erwarten lasse, habe „man einen sicheren Probestein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen; widrigenfalls beurteilt der unbe-

⁴⁶ Vgl. die grundlegende Studie von Givone 1972.

⁴⁷ Kant hält also nicht seine eigene „Neubegründung der Metaphysik für aussichtslos [...], solange es nicht gelungen ist, ihr (sic!) bisherige Geschichte philosophisch aufzuklären“ (Lübke 1962, 219), sondern die Möglichkeit der Aufklärung der Geschichte ist eine Folge seiner Neubegründung der Metaphysik.

fugte Geschichtsschreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer, durch seine eigenen, die eben so grundlos sind.“ (KrV B 27) Nimmt man Kants in den neunziger Jahren angestellte Überlegungen zur Methode der Philosophiegeschichtsschreibung⁴⁸ hinzu, so zeigt sich, dass Philosophiegeschichtsschreibung für ihn keine Doxographien und Faktensammlungen produzieren darf, sondern die Perspektive der durch Kritik geläuterten Vernunft einnehmen und sich so selbst von einer bestimmten – nämlich der kantischen – Philosophie leiten lassen muss.⁴⁹ 1795 glaubt er, in Karl Morgenstern „den Mann zu finden, der eine Geschichte der Philosophie, nicht nach der Zeitfolge der Bücher, die darin geschrieben worden, sondern nach der natürlichen Gedankenfolge, wie sie sich nach und nach aus der menschlichen Vernunft hat entwickeln müssen, abzufassen im Stande ist, so wie die Elemente derselben in der Kritik d. r. V. aufgestellt werden.“ (XII 36) Kants Meinung zufolge ist diese unter der Perspektive der *Kritik der reinen Vernunft* voreingenommen abgefasste Geschichte jedoch zugleich in höchstem Maße objektiv⁵⁰, weil sie den notwendigen Weg zur Kritik als des nicht mehr zu überschreitenden Endpunktes der Entwicklung der einen und einzigen Vernunft aufzeigt. Die Kritik, durch welche die Vernunft zur „Selbsterkenntnis“ (KrV A XI) gebracht wird, kann die Schritte, die dafür nötig waren, rekonstruieren und verstehen, weil sie den „Plan“ mitbringt, der vorher fehlte.⁵¹ So bringt der Gegenstand der Philosophie, die Vernunft, notwendig die ihre Genese aufhellende Selbstexplikation hervor.⁵² Die Philosophie erzeugt gewissermaßen aus der auch in ihren – scheinbaren – Abirrungen⁵³ präsenten, für den kritischen Philosophen aber erkennbaren, Vernünftigkeit heraus erst sich selbst in ihrer eigentlichen, richtigen Form. Die auf der Grundlage des kritischen Standpunktes geschriebene und selbst „philosophische Geschichte der Philosophie“ (XX 341) ist für Kant daher nicht irgendeine weitere philosophische Theorie neben den historisch präsenten, sondern übersteigt diese, insofern sie a priori die

⁴⁸ Kant stellt sich die Frage, „[o]b die Geschichte der philosophie selbst ein Theil der Philosophie seyn könne oder der Geschichte der Gelehrsamkeit überhaupt seyn müsse.“ (XX 343)

⁴⁹ Vgl. hierzu auch Brandt 1984, 11.

⁵⁰ Vgl. KrV A 838 / B 866: „Das System aller philosophischen Erkenntnis ist nun *Philosophie*. Man muß sie objektiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurteilung aller Versuche zu philosophieren versteht, welche jede subjektive Philosophie zu beurteilen dienen soll, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist.“

⁵¹ In der Vorrede zur A-Auflage zur *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant von der Phase des Skeptizismus als einer, die „nach keinem unter sich einstimmigen Plane“ (KrV A IX) verfahren sei. In den *Prolegomena* (IV 365) spricht er von dem „ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan“, den die Kritik enthalte. Vgl. zum Plan auch KrV A 13 / B 27 und KrV A 707 / B 735.

⁵² Vgl. Kants Äußerung, dass „die Idee einer Metaphysik der Menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt und diese ein Bedürfnis fühlt sie zu entwickeln diese Wissenschaft aber ganz in der Seele obgleich nur embryonisch vorgezeichnet liegt“ (XX 342).

⁵³ Lübke 1962, 221 betont, dass es wirkliche Irrtümer bzw. Falsches und Wahres von einem solchen Standpunkt aus eigentlich gar nicht geben kann, denn das geschichtliche Bewusstsein scheue sich, ein Denken falsch zu nennen, von dem es erkannt habe, dass es die genetische Bedingung der Möglichkeit des gegenwärtigen Denkens sei. Kant spreche daher weniger von „Irrtum“ als von „Herumtappen“, „Verwirrung“, „Steckenbleiben“ etc., d. h. in Worten, die eher zur Beschreibung einer Fortschrittskrise als zu einer Unterscheidung des Falschen und Wahren passen.

Kriterien für die grundsätzlich möglichen Ausprägungen der einen Vernunft, die in allen möglichen historisch vertretenen Philosophien zum Ausdruck kommt, vorgibt.⁵⁴ Sie befindet sich sozusagen in einer höheren Dimension, welche eingeleitet wird durch einen Zustand des „Indifferentismus“, der als „Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung“ (KrV A X) fungiert und auf diese Weise die Verbindung stiftet zwischen der immer wieder dogmatischen Ablösung verschiedener Positionen und deren regeltem friedlichen Miteinander. In der Vorrede zur B-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* arbeitet Kant stärker den Unterschied zwischen der Metaphysik und den übrigen Wissenschaften, wie Logik, Mathematik und Naturwissenschaft heraus. Letztere hätten früh die Mittel gefunden, die ihren „sicheren Gang“ (KrV B VIII), ihren „sicheren Weg“ (KrV B X), ihren „Heeresweg“ (KrV XII) ermöglichten, wobei der Logik dieses Schicksal „schon von den ältesten Zeiten her“ (KrV VIII) zuteil geworden sei, Mathematik und Naturwissenschaft hingegen erst einer „Revolution der Denkart“ (KrV B XI, B XII) bedurft hätten. Linearer Fortschritt sei erst nach dieser Revolution der Denkart möglich, vorher bleibe es beim „Herumtappen“ (KrV B VII, B XV), beim dialektischen unzählige Male neuen⁵⁵ Vor und Zurück⁵⁶ der immer gleichen Abfolge von Dogmatismus und Skeptizismus. Kant selbst hat seine Kritik – das zeigt bereits die oben erwähnte Hoffnung, die er in Morgenstern setzte – immer als Vorarbeit zu der Ausarbeitung eines wirklichen Systems der Philosophie verstanden, in dem dann auch ihre Geschichte berücksichtigt werden soll. Er sieht sich daher immer noch als in der Phase des Indifferentismus lebend, dort allerdings gewissermaßen als Kündler einer neuen Zeit, der den Nachkommen mit der Kritik das richtige Instrument in die Hand gibt. In diesem Sinne ist die Aufforderung am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* zu verstehen, der Leser möge, „wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu“ beitragen, „um diesen Weg zur Heeresstraße zu machen“ und „dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen“ zu erreichen: „die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Gewißheit zu bringen“ (KrV A 856 / B 884), die Aufklärung über die Geschichte ihrer eigenen Gedanken eingeschlossen. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist gewissermaßen die Bühne, auf der die prinzipiellen Voraussetzungen für den Übergang aus dem Zwischenzustand der Gleichgültigkeit in den des gesetzmäßigen Miteinanders propädeu-

⁵⁴ Kant beantwortet die Frage „[o]b sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie a priori entwerfen lasse mit welchem die Epochen die Meynungen der Philosophen aus den Vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und darnach in der Kenntnis derselben fortgeschritten wären“ mit „Ja!“ (XX 343)

⁵⁵ Vgl. KrV A IX: „immer aufs neue“. Vgl. auch KrV A 423 / B 450.

⁵⁶ Vgl. KrV B XIV-XV: „In ihr (der Metaphysik, U. S.) muß man unzählige Male den Weg zurück tun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will [...]“

tisch (vgl. z. B. KrV A 841 / B 869) geschaffen werden sollen. Das Bewusstsein, in einer besonderen Zeit zu leben, äußert Kant in einer Reflexion aus den achtziger Jahren:

„Wir leben in einem Zeitalter, welches seines gleichen in der Geschichte des Menschlichen Verstandes noch nicht gehabt hat. Zwar hat das Menschliche Gemüth vielleicht alle Mögliche Thorheit und Wahn einer irregehenden Vernunft schon erschöpft, und man wird zu jedem neuen Unsinn in der alten Zeit wohl immer ein Beyspiel auffinden; aber daß sich alle Arten von Ungereimtheiten und wahn zugleich und zwar öffentlich zeigen, indessen Vernunft ihr Geschäfte öffentlich und ruhig treibt: das ist als ein unvermeidlicher Misbrauch der nun allererst aufkeimenden Freyheit zu denken anzusehen, welche so wie in Staaten, die den Despotism abgeworfen haben, zuerst anarchie und bürgerliche Zerrüttung, endlich aber doch einen Gesetzmäßigen bürgerlichen Zustand hervorbringen muß.“ (XVIII 504)

Dass die Gleichgültigkeit der Anarchie freilich allein wissenschaftlicher Art und nur möglich ist, weil der Staat innere Festigkeit besitzt, ist vorausgesetzt. Kant hat diesen Gedanken ausführlicher im *Streit der Fakultäten* ausgeführt.⁵⁷ Unter dieser Voraussetzung kann es dem Staat nur förderlich sein, in geistigen Dingen Freiheit zu geben, weil diese nach Art des ökonomischen „laissez faire, laissez aller“-Prinzips zunächst zur stärksten Ausbildung der Gründe aller Seiten und schließlich zum gesetzmäßigen Miteinander der jeweiligen Vorteile führt.⁵⁸ Das Besondere an der Zeit ist, dass der Umschwung vom planlosen Vor- und Rückwärtschreiten zur asymptotischen Annäherung an das Ziel unmittelbar bevorsteht, weil der Zustand der Gleichgültigkeit es ermöglicht, dass das, was vorher stets nacheinander auftrat, nun in ein fruchtbares unmittelbares zeitgleiches Gegeneinander getreten ist⁵⁹, aus dem nur noch ein gesetzmäßiges Miteinander werden muss. Die Bewertung dieses Gegeneinanders als fruchtbar wird besonders deutlich in einer Passage aus den *Prolegomena*, wo es heißt:

„Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Cultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Daß in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweiset der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. [...] Alle Übergänge von einer Neigung zu der ihr entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunkt ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber, wie mich dünkt, doch der günstigste für die Wissenschaft.“ (IV 366-367)

⁵⁷ Vgl. dazu die Monographie von Brandt 2003b.

⁵⁸ Vgl. XVIII 505: „Am Besten ist doch: sie (Staaten, U. S.) lassen diese Dinge gehen und begünstigen Vernunft und Wissenschaft; denn auf diese Art kann allein Gesetzmäßige Denkfreyheit (anstatt Anarchie) und Obermacht der Vernunft (anstatt Despotism der Orthodoxie) entspringen.“ Vgl. auch dort die Rede vom „freyen Lauf“ der „Streitigkeiten“ in „Staaten, die eine innere Festigkeit haben“. Vgl. auch in der *Kritik der reinen Vernunft* A 746 / B 774: „Was ist nun hierbei zu tun, vornehmlich in Ansehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Besten zu drohen scheint? Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft.“ Zur Öffentlichkeit und Ruhe vgl. auch in der *Kritik der reinen Vernunft* A 747 / B 775 und in der Aufklärungsschrift z. B. VIII 39. Vgl. zu beiden Aspekten auch Brandt 2003b, 44-52 und 53-56.

⁵⁹ Vgl. Lübke 1962, 224-225.

Die ökonomische Analogie ist jedoch nur eine Art der Beschreibung, die Kant für den Entwicklungsvorgang wählt. Die zufälligen Eigeninteressen der einzelnen philosophischen Konkurrenten erscheinen nur von einer defizitären Perspektive her als zufällig, dem kritischen Philosophen offenbaren sie ihre immanente Notwendigkeit. Der Charakter der unter dieser Anleitung zustande gebrachten Geschichte der Philosophie ist dann „von so besondrer Art daß darin nichts von dem erzählt werden kann, was geschehen ist ohne vorher zu wissen, was hätte geschehen sollen mithin auch was geschehen kann“. Die „Geschichte der Meynungen die zufällig hier oder da aufsteigen“, verwandelt sich in die „der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft.“ (XX 343) Der kritische Philosoph ist gewissermaßen ein stoischer Weiser, der den Logos nun auch in der Oikeiosis, wie sie das abstrakte Subjekt der Vernunft im Laufe der Philosophiegeschichte durchmacht, dechiffrieren kann. Neben der zur Ökonomie findet man noch weitere Analogien bei Kant, wie die zu einem sich aus Keimen entwickelnden Organismus (vgl. z. B. KrV A 832 / B 860-A 835 / B 863, A 852 / B 880) oder die zu einem Gebäude, das es aufzubauen gilt. Hier verschmilzt bereits die Maschinenanalogie mit der des sich selbst erzeugenden Organismus, obwohl beide eigentlich voneinander unterschieden werden müssten.⁶⁰ Auf einer abstrakteren Ebene spricht Kant von einem Aufklärungsprozess (vgl. KrV A X) bzw. der Selbsterkenntnis der Vernunft (vgl. KrV A XI). Am Ende steht die gleichsam blühende Vollendung, der (Bau-)Plan und die Gesetzgebung. Alle Analogien arbeiten mit einer die einzelnen Elemente irgendwie zu einem weiteren Zweck gebrauchenden Allvernunft, mit einem unbewusst die organische Entwicklung der einzelnen Glieder steuernden Entwicklungsprinzip, einem das Material organisierenden unsichtbaren Baumeister oder der sich im Laufe der einzelnen Stadien über ihre eigenen Gesetze klarwerdenden, sich selbst aufhellenden Vernunft. Überall erhalten die einzelnen Teile ihre Berechtigung von der sie unerbittlich steuernden übergeordneten oder ihnen selbst immanenten Instanz, so dass sich die scheinbar freien Elemente der einander entgegengesetzten philosophischen Systeme zugleich als notwendig im Gesamtgang erweisen. Die wirklich freie Gesetzgebung besteht am Ende in der bewussten Einsicht des kritischen Philosophen in die prinzipiellen Gründe dafür, dass und aus welchen Gründen es notwendig nur diese Stadien geben kann. Dieses Wissen um die notwendigen Beziehungen innerhalb der Philosophiegeschichte ist das Ergebnis der Endstufe eines Entwicklungsganges, an dessen Ende ähnlich wie bei Kants späteren Überlegungen zum ewigen Frieden, der de facto nie erreicht werden darf, eine asymptotische Annäherung an das

⁶⁰ Hinsichtlich der erforderlichen Selbstzerstörung des Falschen (vgl. IV 366) im Zuge der „Revolution der Denkungsart“ passt das Bild mit dem keimhaft sich entwickelnden Organismus eigentlich nicht so recht, denn in Kants Theorie organisierter Wesen, wie er sie in der *Kritik der Urteilkraft* präsentiert, wird der Tod nicht thematisiert.

zu erreichende positive Ziel steht. „Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein.“ (KrV B XXXI)⁶¹

Wie muss nun dieser Geschichtsschreiber konkret verfahren bzw. wie ist Kant bei seiner durch die Kritik geleiteten Beurteilung einzelner und insbesondere antiker Autoren verfahren? Nach Kant muss man merkwürdigerweise äußerst subjektiv verfahren, um die Geschichte der objektiv-notwendigen Entwicklung der reinen Vernunft schreiben zu können. Im Zusammenhang mit der Interpretation von Platons Ideen in der *Kritik der reinen Vernunft* reflektiert er über die Prinzipien dieser „herméneutique de la liberté“⁶², welche aber auch auf sein Verfahren mit anderen Autoren anwendbar sind:

„Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph (gemeint ist Platon, U. S.) mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung⁶³ der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.“ (KrV A 313-314 / B 370)

Ähnlich heißt es in einer Anthropologievorlesung aus dem Winter 1781/82: „Die Hauptideen, die in manchen Schriften herrschen, sind oft so schwer heraus zu bringen, daß sie der Verfasser selbst oft nicht heraus finden, und ein Anderer ihm manchmal besser sagen kann, was die Hauptidee war.“ (XXV 1064) Kants Methode besteht also darin, auf dem Weg der bewussten philologischen Ungenauigkeit („keine literarische Untersuchung“) Gedanken fremder Autoren daraufhin zu untersuchen, was der Philosoph des kritischen Standpunktes denkt. Unter der Hand des kritischen Interpreten verwandeln sich die fremden Gedanken zu einem „Begriff“, einer „Idee“ bzw. einer „Hauptidee“. Auch das, was sich auf den ersten Blick dieser Methode widersetzt, wird einer „milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung“ (Anmerkung zu A 314 / B 371) zugeführt. Die Zitate machen deutlich, dass das Interesse, welches Kant an der Geschichte der Philosophie nimmt, nicht historisch-philologisch motiviert ist, sondern das Vernunftinteresse darstellt. Für den Umgang mit philosophischen Gedanken gilt

⁶¹ Vgl. auch in den *Prolegomena*: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit und, was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird.“ (IV 367)

⁶² Viellard-Baron 1979, 51.

⁶³ Vgl. Heimsoeth 1967, 124: „Und mit der ‚Vergleichung‘ ist offenbar nicht so sehr diejenige verschiedener Äußerungen des Autors gemeint (Textstellen lagen Kant kaum vor), als vielmehr Konfrontation mit eigener Einsicht in die Sachen.“

also ähnliches wie für seine später in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* geäußerte Auffassung über den Umgang mit Menschen, bei dem die „*Generalkenntnis* [...] immer vor der *Lokalkenntnis*“ vorausgehen müsse, „wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll: ohne welches alles erworbene Erkenntnis nichts als fragmentarisches Herumtappen“ (VII 120) sei. Dass eine gewisse Festlegung hinsichtlich dessen, was überhaupt als Idee bei dem fremden Autor aufgefunden werden kann, bereits vor der Lektüre feststehen muss, bringt Kant konkret an einer Stelle aus den *Prolegomena* zum Ausdruck: „Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiß nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wussten, dass ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege.“ (IV 270).⁶⁴ Wie nun diese kritische Vernunft aussieht, mit deren Hilfe der kritische Philosoph sich an die Sortierung der Philosophiegeschichte machen kann, soll in dieser Arbeit anhand derjenigen antiken Autoren und Schulen, die Kant für sich fruchtbar macht, gezeigt werden.

Auffällig ist, dass Kants Klassizismus gerade zu dem Zeitpunkt einsetzt, an dem nach allgemeiner Auffassung die eigenständige Entwicklung seiner Philosophie durch die Loslösung von der Leibniz-Wolff-Schule beginnt: 1770 in der Dissertation mit dem Rückgriff auf den Ideenbegriff Platons, der Berufung auf Epikur für die Physik und des Antritts der Nachfolge der „schol[ae] veterum“ (II 392) gegen Wolff. Für die Dissertation und die *Kritik der reinen Vernunft* gilt: Das Neue wird mit alten Begriffen und Gedanken dargestellt. In der *Kritik der reinen Vernunft* rechtfertigt Kant dieses Verfahren, indem er meint, „[n]eue Wörter zu schmieden“ sei „eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelte[n] Mittel schreitet, ist es ratsam, sich in einer toten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde“ (A 312 / B 369).⁶⁵ Tonelli betont, dass Kant „bei der Wahl und Prägung seiner Termini ganz anders verfahren“ sei „als die Philosophen des frühen 18. Jh., die nach dem Muster Wolffs die griechischen und lateinischen Termini in ihren deutsch geschriebenen Werken durch eventuell neugebildete Komposita germanischer Abstammung ersetzt und übersetzt hatten.“ Demgegenüber ziehe Kant es vor, „griechische und lateinische Termini ein-

⁶⁴ An anderer Stelle heißt es in den *Prolegomena*: „Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unterhielt als auch cultivirte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: *hat dieser Autor wohl die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht?*“ (IV 367-368)

⁶⁵ Vgl. Tonelli 1964, 234: „Kant liebte es nicht, Neologismen selber einzuführen; geläufig war ihm demgegenüber die Übernahme von Termini aus anderen Sprachen.“

fach in eine nur äußerlich deutsche Form zu übertragen.“⁶⁶ Für die *Kritik der Urteilkraft* wird im vierten Teil anhand der „Technik der Natur“ gezeigt werden, dass Kant damit sogar eine bewusst klassizistische deutsche Wortverbindung griechisch-lateinischen Ursprungs ausbildet, mit der ein Inhalt von erheblicher Brisanz verbunden ist, der eindeutig in eine stoische Richtung verweist. Mit Kants inhaltlicher Distanzierung von der Leibniz-Wolff-Schule geht also auch eine von deren Art, Terminologie zu bilden, einher. Während Wolffs eigentliche Leistung darin bestand, die lateinische Terminologie von Leibniz einzudeutschen, und er dabei viele neue Wörter in die Sprache der Philosophie einführte, geht Kant im Grunde den umgekehrten Weg: Ab etwa 1769 kehrt er Leibniz’ und Wolffs Philosophie gedanklich in einigen Punkten den Rücken und entwickelt ein eigenes System, dessen Originalität jedoch gerade durch den Rückgriff auf antike Termini hervorgehoben wird. Entsprechend gesteht Kant in einer Reflexion aus der Zeit zwischen 1776 und 1778, er habe „einen gewissen Aberglauben in Ansehung Verschiedener Ausdrücke, welche großen Köpfen eingefallen seyn. Ich suche hinter ihnen nicht die Bedeutung; aber wenn ein Begriff meinem Nachdenken aufsteigt [so] und mir das Wort auffällt, so, scheint es, fühle ich die Begeisterung oder auch die gantze Empfindung, die derjenige hatte, welcher den Ausdruck mit demselben Begriff hatte, mit dem ich sympathisiere.“ (XVIII 62; Refl. 5017) Tatsächlich sind die antiken Begriffe, denen er sich ausdrücklich anschließt, bei Kant nicht selten lediglich ein verbaler Schleier für Gedanken, die mit dem, was der Urheber des Begriffs damit bezeichnete, nicht mehr viel zu tun haben. Für die „Technik der Natur“, die Kant nicht als Relikt aus der Antike kennzeichnet, gilt allerdings das Gegenteil.

Kants Klassizismus besitzt – wie in dieser Arbeit zu zeigen sein wird – zwar einen besonderen, durch das eigene Denken geprägten, Charakter, greift aber durchaus vorhandene Tendenzen der Zeit auf: Bereits Hume disponiert in seinen vier Essays über den Epikureer, den Stoiker, den Platoniker und den Skeptiker von 1742 in einer höchst raffinierten – zugleich einem tradierten Schema folgenden – Weise, um den Skeptiker als notwendige vierte Position zu erweisen, die zugleich seiner eigenen am nächsten steht.⁶⁷ Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments* enthält als Abschluss eine Darstellung der prinzipiell möglichen Systeme der Moralphilosophie, die jeweils auf antike Positionen zurückgeführt werden. In dem Verfahren einer gleichsam neuschöpfenden Nachahmung greift Kant einen Impuls von Winckelmann auf, der 1755 in seiner Schrift *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* formuliert, „der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich

⁶⁶ Tonelli 1964, 241.

⁶⁷ Vgl. Brandt 1998a, 99-102.

ist, unnachahmlich zu werden“ sei die „Nachahmung der Alten“⁶⁸. Das von Winckelmann für die Kunst ins Leben gerufene Prinzip macht Kant für die Wissenschaften fruchtbar, denn in einer Reflexion, die um 1772/73 entstanden ist, meint er, es gebe

„keinen Fortschritt des Geistes, keine Erfindung, ohne das, was man schon kennt, in neuer Beziehung nachzunehmen [...] Die Nachahmung ist der bescheidene und sichere Gang des Genies, welches den Weg, den es unternimmt, nach denen Versuchen beurtheilt, die andere gemacht haben. Es gab keinen großen Meister, der nicht nachahmete, und keine Erfindung, die nicht [im Verhältnis ent den] wie ein Verhältnis angesehen werden kan, welches einem Vorhergehenden gleichmäßig ist. Alles steht im Gesetze der Continuität, und, was ganzlich abgebrochen ist und wozwischen und dem Alten eine Kluft bevestigt ist, das gehört in die Welt der Hirngespinnste.“

Es schließt sich der Vorschlag an: „Wolte gott, wir lerneten in Schulen den Geist und nicht die Phrasen der Autoren und copirten sie nicht, so würden unsere deutsche Schriften mehr ächten Geschmack enthalten.“ (XV 340; Refl. 778) Die Kritik als Metaebene der Philosophie ahmt zugleich neuschöpfend die Tradition nach, indem sie ihre Einsichten aus dem vermeintlichen Geiste der Ideen der Antike bezieht.

In den Detailuntersuchungen des zweiten Teils soll herausgearbeitet werden, in welcher Weise sich die Dissertation und die *Kritik der reinen Vernunft* selbst mit Hilfe des in ihrem Sinne verstandenen Gedankenguts antiker Autoren explizieren und Letztere sich sogar als notwendige Summe der bisher vertretenen philosophischen Richtungen präsentiert, deren Urausprägungen für Kant in der Antike liegen. Es wird dabei zu zeigen sein, wie Kants hermeneutisches Selektions- und Sortierungsverfahren im Hinblick auf antike Autoren und Theorien zur Anwendung kommt und dass Änderungen seiner Einstellung nie durch genauere Lektüre einzelner Schriften⁶⁹, sondern immer durch Kriterien bedingt sind, die er als Interpret vorgibt. Von daher wird auch verständlich, warum Kant vermutlich (wir haben keine Zeugnisse, dass er es getan hat) nicht auf die Bitte Feßlers einging, der ihn um Rat bei seiner geplanten Untersuchung des Verhältnisses der kantischen Philosophie zur stoischen fragte⁷⁰: Ein Verständnis

⁶⁸ Winckelmann 1825, I 8 – *Gedanken über die Nachahmung* § 8.

⁶⁹ Hamann hingegen betonte dagegen bereits 1759, dass er seine „Autoren nicht aus Journalen sondern aus mühsamer und täglicher Hin und Herwälzung derselben kenne; nicht Auszüge sondern die Acten selbst gelesen habe [...]“ (Hamann 1955-1979, I 379 – *Brief an Kant vom 27. Juli 1759*). Vgl. auch Brandt 1999a, 278: „Das Desinteresse an den wirklichen historischen Fakten und ihrer Verknüpfung bezieht sich nicht nur auf die politische und Kulturgeschichte, sondern auch auf die Geschichte der Philosophie, die von Kant immer nach Begriffen seiner Philosophie geordnet wird; er wendet sich ihr nicht mit einem eigenen Quelleninteresse zu (wie z. B. Gassendi und Leibniz es taten).“ Über Kants Schule heißt es ferner: „Der Text wurde nicht in einen geschichtlichen Zusammenhang eingebettet, und er wurde nicht historisch-kritisch gelesen.“ (289)

⁷⁰ Feßler wollte den dritten Band seiner geplanten, aber nie erschienenen, Neuausgabe der Schriften Senecas einem „vollständigen Commentar über die Stoische Philosophie, den besondern Stoicismus des Seneca, und über das Verhältnis desselben zur kritischen Moral-philosophie“ widmen. Dieser solle „alles enthalten, was bis jetzt über diese ehrwürdige philosophische Secte mit Grund gesagt werden kann; er soll alles berichtigen, was bis jetzt einseitig, oder ohne Grund über dieselbe gesagt worden ist: eine Arbeit vor der mir schaudert; aber die ich übernehmen soll.“ Feßler richtet folgende Bitte an Kant: „Hier ist es, wo ich mir Ihre Hülfe, Ihre heilsamen

der Schriften Senecas aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus sowie eine sich an diesen Ergebnissen orientierte Verhältnisbestimmung zu seiner eigenen Philosophie hätte genau diejenige „literarische Untersuchung“ (KrV A 313-314 / B 370) bedeutet, gegen die er sich vom Standpunkt des Vernunftkritikers gewehrt hat. An der Tatsache dieser Hermeneutik soll sich das methodische Verfahren der vorliegenden, an der historischen Entwicklung von Kants Philosophie im Hinblick auf seine Rezeption antiker Autoren interessierten, Arbeit orientieren. Primäres Ziel kann daher nicht die Aufdeckung von Fehlern z. B. von Kants Platoninterpretation sein, eben weil er nicht den Anspruch auf ein adäquates, sich am Gegenüber unvoreingenommen orientierendes, Verständnis erhoben hat. Die Schwierigkeiten, die mit der Aufdeckung der Quellen für Kants (Fehl-)Interpretationen gegeben sind, sollen jedoch in einem Exkurs zu seiner Platonkenntnis aufgezeigt und diskutiert werden. Im dritten Teil soll gezeigt werden, dass Kant trotz seiner intensiven Kenntnis römischer Autoren niemals von dieser Hermeneutik abrückt. Die Besonderheiten, die mit der Frage nach der Antikepräsenz in der *Kritik der Urteilskraft* verbunden sind, sollen zu Beginn dieses Teils selbst besprochen werden.

Rathschläge erbitte. Was wünschten *Sie* in einem solchen Commentar zu finden? Wie nahe oder entfernt steht nach *Ihrem* Erkenntnisse der Stoicismus überhaupt, und besonders der Stoicismus des Seneca von dem, durch *Sie* entdeckten und aufgeschlossenen Heiligthume der reinen practischen Vernunft? Vor welchen Klippen und Abwegen habe ich mich bey dieser Arbeit in Acht zu nehmen? Leiste ich was *Sie* wünschen und was Noth thut, wenn ich zu meinem Commentar die Form von Tennemanns System der Platonischen Philosophie entlehne? Über dieß alles wünsche ich Ihre Stimme zu vernehmen, und das Bewußtseyn reiner sittlicher Maximen bey meiner Arbeit sagt mir, dass ich dieselbe zu hören verdiene.“ (XII 28-29)

II Von der Dissertation (1770) bis zur *Kritik der reinen Vernunft* (1781 / 1787): Platon, Aristoteles, Epikur, Skepsis

1 Zielsetzung

Es ist sinnvoll, bei der Bearbeitung des Themas „Kant und die Antike“ mit der Dissertation von 1770 zu beginnen, weil Kant dort in der Weise zum Klassizisten wird, dass er erstmals wichtige Teilgebiete seiner Philosophie durch die Nennung Epikurs und Platons als Anschluss an antike Positionen kennzeichnet und seine Grundunterscheidung des „mundus sensibilis“ vom „mundus intelligibilis“ unbestimmt auf den Gebrauch in den „scholis veterum“ (II 392) zurückführt. Sein Vorgehen ist dabei bewusst ungenau, weil er nicht daran interessiert ist, den jeweiligen Autor unvoreingenommen und aus dessen eigenen Prämissen heraus zu verstehen, sondern ihn immer bereits vom eigenen Denken her begreift. Dieses Verfahren erfährt in der *Kritik der reinen Vernunft* im Zusammenhang mit Platon eine Rechtfertigung und wird zudem weiter intensiviert, so dass bestimmte antike Autoren teils zu ausdrücklichen „Leitautoren“ für systematisch wichtige Theoriestücke der Schrift werden, teils in einer eher indirekten Weise Vorgaben liefern. Im Folgenden sollen unterschiedliche Formen der Inanspruchnahme antiken Gedankenguts für die Dissertation und die *Kritik der reinen Vernunft* aufgezeigt sowie Kontinuitäten und Unterschiede herausgearbeitet werden. Unter dieser Perspektive wird auch die Einbeziehung früherer und späterer Schriften stehen, so dass z. B. Kants Verständnis des Platonismus als Schwärmerei⁷¹ nur so weit besprochen werden wird, wie es für Kants eigene Philosophie in der *Kritik der reinen Vernunft* von Bedeutung ist.

Bei der Betrachtung der *Kritik der reinen Vernunft* soll ferner gezeigt werden, dass das Verständnis der „Kritik“ als Abschluss bestimmter Phasen eines – wiederum konstruierten – philosophiehistorischen Schemas, das Kant als Konstellation aller vor der Kritik und für die Kritik möglichen und notwendigen Ausformungen der Vernunft bei der Entwicklung philosophischer Konzepte mit den Namen antiker Autoren und Schulen konzipiert, seinerseits durch antike Vorgaben motiviert ist.

Bevor die Schriften Kants im 3. und 4. Kapitel selbst betrachtet werden, möchte ich mit einem, keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebenden, Überblick über die Präsenz der von Kant in der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* adaptierten antiken Richtungen im

⁷¹ Zu dieser Problematik vgl. den Aufsatz von Bubner 1992. S. dazu Abschnitt 6.1 dieses Teils.

18. Jahrhundert im Allgemeinen beginnen. Darin soll erstens von einer erweiterten Perspektive her verstehbar gemacht werden, in welcher Situation sich Kant im 18. Jahrhundert befand, als er sich der Antike zuwandte. Zweitens sollen die einzelnen Abschnitte das im Hauptteil (Kapitel 3 und 4) des ersten Teils zu Leistende kurz angeben, indem am Ende der jeweiligen Abschnitte eine spezielle Beziehung des Gesagten auf Kant erfolgt. Wenn nötig, werden dort bestimmte Voraussetzungen und Grundgedanken aus Werken von Kant, die vor den hier besprochenen Schriften abgefasst wurden und wichtig für seine Anknüpfung an eine der antiken Richtungen sind, angeführt werden. Nach einem Zwischenresümee (5) soll im letzten Kapitel (6) mit der Frage nach den Quellen für Kants Platonkenntnis ein rezeptionsgeschichtlicher Exkurs geliefert werden, der an einem besonders augenfälligen Beispiel zeigt, mit welchen Problemen die Beantwortung der Frage nach Kants Sekundärquellen verbunden ist. Dieses Kapitel ist jedoch insofern kein bloßes „Anhängsel“, als es zur Rechtfertigung der hier nicht immer in extenso durchgeführten Untersuchungen zur Frage nach der Kenntnis Kants von seinen Referenzautoren dient.

2 Platonismus, Aristotelismus, Epikureismus und die Skepsis im 18. Jahrhundert

2.1 Platonismus

Kants Platonrezeption unterscheidet sich in spezifischer Weise von der stoischer Autoren. Er hat Platon erst recht spät und in einer völlig anderen Weise als Cicero oder Seneca für sich entdeckt. In den ersten zwanzig Jahren, in denen Kant publiziert, findet sich keine Bezugnahme auf systematisch relevante Theoriestücke der platonischen Philosophie.⁷² Erst Ende der sechziger Jahre beginnt er sich mit Platon auseinander zu setzen und in der Dissertation von 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* gewinnt zum ersten Mal ein platonischer Gedanke Bedeutung für Kants Philosophie. Im Folgenden soll dieses Phänomen zunächst in den allgemeinen Prozess des ab der Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland wiedereinsetzenden Platonismus eingeordnet und dann unter dem speziellen Gesichtspunkt der Bedeutung des Platonismus für Kant in Königsberg thematisiert werden.

2.1.1 Das Wiederaufleben des Platonismus am Ende des 18. Jahrhunderts

„Im Laufe des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts war Platon so gut wie vergessen.“⁷³ Diese Feststellung gilt in besonderem Maße für Deutschland, denn schon die Editions-geschichte liefert eine Bestätigung: Die letzte vollständige Renaissance-Ausgabe erscheint 1602 in Frankfurt, die Zweibrücker-Ausgabe erst 1781-87.⁷⁴ Eine ständige Auseinandersetzung mit Platon findet sich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts eigentlich nur in theologischen Zusammenhängen, in denen die Frage der Vereinbarkeit des Platonismus mit dem Christentum diskutiert wird.⁷⁵ Schauplatz dieser Auseinandersetzungen ist allerdings nicht Deutschland, son-

⁷² Vgl. Schwaiger 1999, 83: „Ein äußerliches Indiz dafür, daß Kant Platon offenbar erst relativ spät für sich entdeckt hat, ist die Tatsache, daß der Name des antiken Philosophen, der von ihm insgesamt am meisten zitiert wird, in den ersten zwanzig Jahren seiner Publikationstätigkeit praktisch noch völlig fehlt.“

⁷³ Wundt 1941/42, 149.

⁷⁴ In Frankreich und England hingegen sieht es anders aus. So übersetzt Dacier 1699 einige platonische Dialoge ins Französische. Diese Ausgabe erscheint in englischer Übersetzung in mehreren Auflagen (London 1701, 1720, 1749, 1772). In England werden einige Dialoge auch im Original ediert (Dublin 1738, Oxford 1745). In Frankreich erscheint eine französische Übersetzung der *Politeia* und der *Nomoi* 1763 und 1769. In Deutschland wird zwar 1759 von Johann Friedrich Fischer auf Anregung von Ernesti der Anlauf zu einer größeren Ausgabe gemacht, die aber erst 1770 fortgesetzt wird. Einige kleine Dialoge gibt Samuel Müller 1739 in einer zweisprachigen Ausgabe (griechisch-deutsch) heraus. 1755 erscheint eine deutsche Übersetzung des ersten *Alkibiades* und 1780 die Übersetzungen von Gedike (s. u. S. 36). Ab 1778 erscheinen die Übersetzungen von Kleuker und 1785-87 Schultheß' Übersetzung der *Nomoi*. 1796-97 gibt der Graf Stolberg eine deutsche Ausgabe einzelner Dialoge heraus. 1799 und 1800 erscheinen zwei deutsche Übersetzungen der *Politeia*. (Die Angaben stammen von Wundt 1941/42, 150-157.)

⁷⁵ So z. B. die anonym publizierte Abhandlung von M. Souverain *Le Platonisme dévoilé ou Essai Touchant le Verbe Platonicien*, Köln 1700, der 1782 von J. F. C. Löffler ins Deutsche übersetzt (*Versuch über den Platonismus der Kirchenväter*) wird und 1792 in 2. Auflage erscheint. Diese Schrift ist bis ins 19. Jahrhundert wirksam. Ferner ist J. F. Baltus' *Defense des SS. Peres accusez de Platonisme* (Paris 1711) und J. L. Mosheims *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesiae comment.*, (Lyon 1733) zu nennen. (Ich übernehme die Angaben von Blum 1986, 983.)

dern England und Frankreich. Dementsprechend wird der Platonismus auch in Deutschland von philosophischer Seite her bis zum letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wenig beachtet. In Frankreich hingegen zeigen Descartes, Malebranche und später Rousseau, in England die Schule von Cambridge und Shaftesbury ein Interesse an Platon. Eine Ausnahme des allgemeinen Desinteresses in Deutschland bildet Leibniz. Er besitzt eine tiefere Kenntnis der platonischen Philosophie⁷⁶ und schätzt diese, so dass er Gottlieb Hansch zu einem größeren Werk über Platon anregt.⁷⁷ In einem Brief an Remond vom 10. 1. 1714 bezeichnet er Platon als „auteur qui me revient beaucoup, et meritoit d’être mis en systeme.“⁷⁸ Am 11. 2. 1715 schreibt er an denselben:

«J’ay tousjours esté fort content, même dès ma jeunesse, de la morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Metaphysique: aussi ces deux sciences vont elles de compagnie, comme la mathématique et la physique. Si quelqu’un réduisoit Platon en systeme, il rendroit un grand service au genre humain, et l’on verroit que j’y approche un peu.»⁷⁹

Leibniz wendet sich gegen Verfälschungen des historischen Platon und forderte eine Darstellung des „systema“ Platons gegen die „Pseudo-Platonic[i]“⁸⁰. Dieselbe Forderung setzt später Brucker in die Tat um: Er wolle die Philosophie Platons, der selber „nullum philosophiae suae ordinem, systema nullum in scriptis suis“ gefolgt sei, nun anhand von dessen Dialogen so betrachten, „ut nexum potissimum systematis secundum fidei historiae et artis rationalis leges eruamus.“⁸¹ Brucker initiiert mit seiner Unterscheidung von Platon und den „Platonici iuniores vel recentiores“⁸² zugleich eine Reihe von philosophiehistorischen Arbeiten zum Neuplatonismus, z. B. von Christoph Meiners und Georg Gustav Fülleborn.⁸³ In den *Nouveaux Es-*

⁷⁶ Wundt 1941/42, 151. Über Leibniz’ Platonkenntnis vgl. auch Belaval 1975, 49-51. Viellard-Baron 1979, 57 betont, «Leibniz s’était maintes fois référé à tel ou tel dialogue avec une admirable précision.» Ferner schreibt er: «L’éditeur de Leibniz Gurhauer remarque à juste titre que Platon était alors inconnu, oublié et méprisé, et que le seul philosophe qui le connût était Leibniz lui-même.» Ferner liefert er eine Liste der Platonbezüge bei Leibniz’ auf einzelne Dialoge (Viellard-Baron 1979, Anmerkung 5 zu S. 59).

⁷⁷ Von Hansch erscheint daraufhin 1716 die kleine Schrift *Diatriba de enthusiasmo platonico*, in der auch Leibniz’ 1707 geschriebene *Epistula ad Hanshium de philosophia platonica* publiziert wird.

⁷⁸ Leibniz 1875-1890, III 605 – Brief an Remond vom 10. 1. 1714. Vgl. auch in demselben Brief Leibniz 1875-1890, III 606, wo er seinen Bildungsweg bis zur Entdeckung der Monaden schildert, wovon «Platon, et même les Académiciens postérieurs, et encor les Sceptiques, ont entrevû quelque chose.» Vgl. auch Leibniz 1875-1890, VII 148 – Ohne Überschrift, enthaltend *Specimina Initii Scientiae generalis addenda*: „Itaque semper miratus sum, nondum extitisse quendam qui systema philosophiae Platonicae daret, nam Franciscus Patritius, non contemnendi vir ingenii, Pseudo-Platoniorum lectione animum praecorrupterat.“

⁷⁹ Leibniz 1875-1890, III 637 – Brief an Remond vom 11. 2. 1715. Vgl. auch Leibniz 1875-1890, VII 147 – Ohne Überschrift, enthaltend *Specimina Initii Scientiae generalis addenda*: «De Platone certiora dicere possumus, quia ejus scripta extant; ex quibus noscendus est, non ex Plotino aut Marsilio Ficino, quia mira semper et mystica affectantes dicere, tanti viri doctrinam corrumpere, quod miror ab eruditibus parum animadverti.»

⁸⁰ Leibniz 1875-1890, VII 148 – Ohne Überschrift, enthaltend *Specimina Initii Scientiae generalis addenda*.

⁸¹ Brucker 1742-1744, I 669.

⁸² Vgl. Brucker 1742-1744, I 189-462.

⁸³ Zum Neuplatonismus in den philosophiehistorischen Arbeiten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vgl. den Aufsatz von Franz 2003. Vermutlich kommt das Wort „Neuplatonismus“ 1786 im Titel von Meiners’ *Beytrag*

sais sur l'entendement humain versteht er sich selbst als Platoniker, Locke hingegen als Aristoteliker.⁸⁴

Die Impulse zu einem neuen philosophischen Interesse an Platon in Deutschland kommen erstens von philologischer Seite. Während Reiske noch 1730 in Leipzig keinen Griechischlehrer findet⁸⁵, werden Ruhnken und Ernesti hingegen von Johann Wilhelm Berger zum Studium des Griechischen angeregt.⁸⁶ 1754 gibt Ruhnken ein Lexikon platonischer Ausdrücke zum Timaios heraus. Zweitens sind ausländische Autoren, wie Rousseau und Shaftesbury, als Vermittler wichtig. Rousseau erwähnt Platon seit dem *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754) auch in der *Nouvelle Héloïse* (1761) und im *Émile* (1762).⁸⁷ Geddes vergleicht Shaftesburys Stil mit dem Platons.⁸⁸ Wundt beschreibt die weitere Entwicklung wie folgt:

„Diese Einwirkungen brachten es dahin, daß nun in den sechziger Jahren das Interesse für Platon in Deutschland aller Orten mächtig anstieg. Es erfolgte jetzt eigentlich der entscheidende Durchbruch, wenn auch die Aufmerksamkeit noch mehr nur dem Literarischen und nicht so sehr dem Philosophischen galt, oder diesem jedenfalls nur so weit, als es dem Gedankenkreis der damaligen Philosophie für die Welt nahelag.“⁸⁹

Hamann, Winckelmann, Wieland und Goethe setzen sich mit Platon auseinander, Mendelssohn lässt 1767 seinen *Phaedon* erscheinen und auch für die achtziger und neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts lässt sich ein gesteigertes philosophisches Interesse für Platon feststellen.⁹⁰

zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in einigen Betrachtungen über die Neu-Platonische Philosophie zum ersten Mal vor (und nicht bei „Christian Meiner 1786“, wie Schulthess/Imbach 1996, 54 – wohl irrtümlich – angeben).

⁸⁴ Vgl. in den *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Preface: «Le sien (Lockes, U. S.) a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon [...]» (Leibniz 1875-1890, V 41) S. u. Kap. 4.2.1 des zweiten Teils.

⁸⁵ Vgl. Wundt 1941/42, 151.

⁸⁶ Ruhnken kommt später in Leiden in Kontakt mit einem Kreis von Gelehrten, der sich unter dem Einfluss des bekannten englischen Philologen Richard Bentley bereits mit griechischer Literatur beschäftigt hat. Auch Tiberius Hemsterhuis gehört diesem Kreis an (vgl. Wundt 1941/42, 152).

⁸⁷ Vgl. den Personenindex der Pléiade-Ausgabe.

⁸⁸ Geddes 1761a, 202 – *Versuch über die Schreibart der Alten, sonderlich des Plato*.

⁸⁹ Wundt 1941/42, 154.

⁹⁰ So hält z. B. Friedrich August Wolf 1781 eine Vorlesung mit dem Titel *Allgemeine Übersicht oder Grundrisse der Dialoge Platons, eine Einleitung in das Studium dieses Philosophen*. Tiedemann steuert 1786 seine *Argumenta dialogorum Platonis* zur Zweibrücker-Ausgabe bei. Plessing publiziert eine Schrift *Über Aristoteles und die Ideen des Plato* (1787), Gottlob Ernst Schulze *De ideis Platonis* (1786) und *De summo secundum Platonis fine* (1789). Die erste große Gesamtdarstellung der platonischen Philosophie stellt Tennemanns *System der platonischen Philosophie* (1792-95) dar. 1794 erscheint Karl Morgensterns *De Platonis republica*. (Ich übernehme die Angaben von Wundt 1941/42, 156-158.)

2.1.2 Kants intellektuelles Umfeld in Schule und Universität

Kants Schulzeit (1730-1740) fällt in eine Zeit, die vor der Phase des erneuerten Platonismus liegt. Auf dem Collegium Fridericianum, das Kant von 1732 bis 1740 besucht, konzentriert sich die Lektüre vor allem auf lateinische Autoren, besonders Cicero und Cornelius Nepos (s. u. Kap. 2 des dritten Teils). Im gegenüber dem Lateinunterricht zeitlich deutlich eingeschränkten Griechischunterricht wird zunächst „das Griechische Testament gantz durch exponiert“ und danach mit Gesners *Chrestomathia Graeca* und der „Griechischen Poesie“ begonnen.⁹¹ Ob es sich bei der Lektüre antiker Texte mit dem Mitschüler David Ruhnken, der später ein berühmter Philologe werden sollte, nur um lateinische oder auch um griechische Texte handelt, kann nicht mit Bestimmtheit entschieden werden. „Kant konnte Griechisch lesen und hat sich bei seiner eigenen Lektüre oder im Freundeskreis mit Ruhnken und Cunde vielleicht nicht auf lateinische Schriftsteller und das Neue Testament beschränkt, sondern auch griechische Klassiker, wie sie in der in der Schule benutzten Chrestomathie vereint waren, gelesen.“⁹² Mit Platon wird Kant jedoch durch die *Chrestomathia* nicht in Berührung gekommen sein. Das schmale Büchlein enthält zwar Auszüge aus Aristoteles’ *De Arte Rhetorica*, Sextus Empiricus’ *Hypotyposes* sowie aus Herodot, Thukydides, Xenophon, Theophrast, Plutarch, Lukian und Herodian, von denen aber keiner philosophisch Bedeutsames enthält, das Kant aufgegriffen hat. In der Lehrerbibliothek war Wolff der am meisten präsenste Philosoph. Platon fehlte vollständig und Aristoteles war nur in einer Ausgabe von 1594 vorhanden.⁹³

1767 beginnt Kant, eine Vorlesung über philosophische Enzyklopädie mit einem Abriss der Philosophiegeschichte zu halten.⁹⁴ In diesen Zeitraum fällt vermutlich seine intensivere Auseinandersetzung mit Platon, die sich dann erstmals in der Dissertation von 1770 philosophisch niederschlägt. Bei der Vorbereitung greift Kant auf verschiedene zeitgenössische Lehrbücher, Brucker (vgl. KrV A 316 / B 372), Gentzen (vgl. XXIV 28), Büsching⁹⁵, Formey (vgl. XXIV 28, 34), zurück. Diese Lehrbücher sind jedoch nicht die einzigen „Quellen“ von Kants Platonbild. Vielmehr wird dieses im Laufe der Zeit bereichert durch das Erscheinen weiterer Schriften, in denen etwas über Platon gesagt wird, wie z. B. die Übersetzung von Leibniz’

⁹¹ Schiffert, *Nachrichten von den jetzigen Lehranstalten des Collegii Friedericiani*, abgedruckt bei Klemme 1994, 80. Vgl. dort die Bestimmungen für den Latein- und Griechischunterricht, 73-80.

⁹² Brandt 1999a, 288.

⁹³ Vgl. Klemme 1994, Anmerkung 66 zu S. 89.

⁹⁴ Vgl. die Anzeige für 1767/68: „Encyclopaediam Philosophiae universae cum succinta historia philosophica secundum Compendium Feders Grundriss der philos. Wissenschaften uno semestri pertractandum proposuit.“ (Arnoldt 1909, V 215)

⁹⁵ Dafür, dass Kant Büschings *Grundriß einer Geschichte der Philosophie* gelesen hat, habe ich keinen direkten Nachweis finden können. Vermutlich stammt aber ein Detail des in der *Kritik der reinen Vernunft* A 316 / B 372 über Platon Gesagten aus Büsching. S. dazu Abschnitt 6.1 dieses Teils.

Nouveaux Essais 1778 oder die durch Shaftesburys *Letter on enthusiasm* entfachte Diskussion. Zur Quellenfrage soll jedoch in Kapitel 6 dieses Teils separat Stellung genommen werden. 1771/72 hält Kant das Kolleg sechsmal und kündigt es ein siebtes Mal an.⁹⁶ Am 10. März 1771 erhält er außerdem einen Brief von seinem ehemaligen Schulfreund David Ruhnken, in dem dieser mittels eines Zitats aus einem Brief von Leibniz an Huet über die Freude an einer Platonlektüre „ex fonte“ berichtet:

„Verum antiquitatis amor me ad Platonem detulit, in cuius placitis maxime acquiesco, verissimum esse expertus, quod scribit idoneus iudex, Leitnitius in Epistula quadam ad Huetium: *Doctrina Platonis metaphysica et moralis, quam pauci ex fonte hauriunt, sancta est rectaque et quae de ideis aeternisque veritatibus habet, admiranda.*“ (X 118-119)

Obwohl Kant diese Freude vermutlich nicht teilen konnte, wird er wenige Jahre später mit dem allgemeinen Wiederaufleben des Platonismus in Deutschland auch ganz konkret in Königsberg im Zusammenhang mit der Bildungsreform Friedrichs II. konfrontiert, die auffälligerweise immer dann in den Vordergrund tritt, wenn gerade ein Krieg beendet worden war. So richtet sich ab 1763 kurz „vor Beendigung des Siebenjährigen Krieges durch den Friedensschluß von Hubertusburg am 15. Februar 1763 [...] die Aufmerksamkeit des preußischen Königs auf die Verbesserung der Schulen auf dem platten Lande und in kleinen Städten“⁹⁷, welche sich nach dem Ende des Bayerischen Erbfolgekrieges 1779 auf das höhere Schulwesen ausdehnt.⁹⁸ Wichtig ist in diesem Zusammenhang die hohe Bedeutung der Lektüre antiker Autoren, insbesondere Platons, die das Reformprogramm betont. Maßgeblich beteiligt an der Reform der Gymnasien und Universitäten ist Karl Abraham von Zedlitz und Leipe, der infolge der Umbesetzung des Personals und der Neuverteilung der Ressorts um die Jahreswende 1770/71 im Herbst 1770 zum Geheimen Etats- und Justizminister ernannt wird und im Januar 1771 die Leitung des Geistlichen Departements für Kirchen- und Unterrichtsangelegenheiten und des Oberkuratoriums übernimmt. Zu seinen Aufgaben gehört auch die Aufsicht über die vier preußischen Universitäten.⁹⁹ Ergebnis einer 1779 geführten Unterredung des Monarchen mit seinem Minister ist eine Kabinettsorder, in der eine „Art Grundsatzprogramm für die geplanten Schulreformen in der preußischen Monarchie“¹⁰⁰ verzeichnet wird. Besonderen Wert wird darin auf die Kenntnis der alten Sprachen gelegt und insbesondere der Wert von Griechischkenntnissen betont. „Um den Schülern ein sachliches Bild des klassischen Altertums zu vermitteln“ sind „deutsche Übersetzungen von antiken Autoren wie Platon, Xenophon, De-

⁹⁶ Vgl. Arnoldt 1909, V 214-253.

⁹⁷ Mainka 1995, 242.

⁹⁸ Vgl. Mainka 1995, 345-351.

⁹⁹ Vgl. Mainka 1995, 99-108, 444 und Euler 1999, 214-220.

¹⁰⁰ Mainka 1995, 345-346.

mosthenes, Sallust, Tacitus, Livius, Cicero, Horaz und Vergil erforderlich.“¹⁰¹ Zu diesem Zweck setzt der Minister nach eigener Aussage schon im Herbst 1779 „einige Gelehrte [...] in Arbeit“ und arbeitet eine „Anleitung“ aus, „wie aus und bei dem Platon die Logik, und aus dem Cicero, Sextus Empiricus die philosophische Geschichte und nach dem Quintilian Stil und Rhetorik gelehrt werden kann, kurz, wie die meisten Schulwissenschaften in gleichem Masse mit der Sprachkenntnis getrieben werden sollten.“¹⁰² Von Zedlitz beklagt das Fehlen handlicher Ausgaben antiker Autoren und regt Neueditionen an.¹⁰³ In der Folge entstehen neue Lehrbücher, pädagogisch-didaktische Abhandlungen und Übersetzungen, die Zedlitz gewidmet werden. Wichtig im Zusammenhang mit der Betonung Platons ist Jacob Engels *Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln* (1780) und Friedrich Gedikes Übersetzung *Vier Dialogen des Plato: Menon, Kriton und beyde Alkibiades* (1780). Engel ist damals einer der engsten Berater von von Zedlitz.¹⁰⁴

Die Rolle Kants in diesem Prozess ist durch folgende Aspekte gekennzeichnet: Zunächst einmal befindet er sich grundsätzlich in einer der Städte, in denen die Schulreform beginnen soll: in Königsberg.¹⁰⁵ Außerdem strebt Friedrich II. eine Universitätsreform an, deren Ziel im Grunde die „Durchsetzung staatlicher Interessen“ ist, wobei man „Einfluß [...] auf die Gestaltung des Philosophieunterrichts innerhalb der Universitätsausbildung“¹⁰⁶ zu gewinnen versucht, dem ja die Rolle einer Propädeutik für jede der drei oberen Fakultäten zukommt.¹⁰⁷ So wird Kant, der seit seinem Einrücken in den akademischen Senat am 11. 8. 1780 bis zur Einstellung seiner Vorlesungstätigkeit im Sommersemester 1796 einige Male Dekan und Rektor der Universität sein wird, schon von amtlicher Seite mit den Plänen und Vorhaben des Freiherrn von Zedlitz konfrontiert.¹⁰⁸ Aber auch persönlich gesehen steht Kant in einem guten Verhältnis zu von Zedlitz. Denn der Minister ist eine Art „Gönner und Verehrer“¹⁰⁹ Kants: 1778 macht er ihm das lukrative Angebot der Übernahme einer Professur in Halle, das Kant

¹⁰¹ Mainka 1995, 347.

¹⁰² Brief von von Zedlitz an Johann Ephraim Scheibel, der damals Lehrer am Breslauer Elisabethanum war vom 30. Oktober 1779, zitiert in: Freyer 1893, 45. Vgl. Mainka 1995, 349.

¹⁰³ Vgl. Mainka 1995, 350.

¹⁰⁴ Vgl. Mainka 1995, 380-381, 445.

¹⁰⁵ „Nach Ansicht Friedrichs II. sollte die angestrebte grundlegende Verbesserung des preußischen höheren Schulwesens in den großen Städten wie Königsberg, Stettin, Berlin, Breslau und Magdeburg beginnen.“ (Mainka 1995, 351) In Kants ehemaliger Schule, dem Collegium Fridericianum, sollten „in engem Anschluß an die griechischen und römischen Autoren, namentlich auf der Grundlage der platonischen Dialoge, [...] die Fächer Logik, Rhetorik und Philosophie“ (Mainka 1995, 377) gelehrt werden.

¹⁰⁶ Euler 1999, 220-221.

¹⁰⁷ Inhaltlich zielte die Reform auf die Heranbildung aufgeklärter Bürger im Sinne der Ausbildung der eigenen Urteilsfähigkeit anstelle bloßer Gedächtniskultur und auf die Verbindung von Theorie und Praxis bei der Ausbildung für technische Berufe (vgl. Mainka 1995, 445, 450ff. und Euler 1999, 221-228).

¹⁰⁸ Zur Charakteristik von Kants Amtsverhalten vgl. Euler 1999, 233-235.

¹⁰⁹ Euler 1999, 214.

aber nicht annahm.¹¹⁰ Sein persönliches Interesse an Kants akademischer Tätigkeit bekundet er durch die Lektüre einer Vorlesungsnachschrift zur Physischen Geographie. Kant hingegen widmet dem Minister sein Hauptwerk, die *Kritik der reinen Vernunft*, und fördert von Zedlitz' „platonische Reform“ durch eine Ermunterung seiner Studenten zur Lektüre von Gedikes Übersetzung.¹¹¹ Stark weist darauf hin, dass „angesichts der guten Beziehungen, die Kant zu mehreren Mitgliedern des Kreises um von Zedlitz unterhielt“, es „höchst wahrscheinlich“ sei, „daß ihm der konkrete Hintergrund der Entstehung dieser Übersetzung und verwandter Schriften genau bekannt gewesen ist.“ Auch habe sich von Zedlitz „mit Engels Buch (s. o. S. 36, U. S.) an Kant gewandt und diesen anschließend um eine Stellungnahme gebeten“¹¹². Kant ist also bereits auf diese Weise in das Wiederaufleben des Platonismus am Ende des 18. Jahrhunderts involviert. Im zweiten Kapitel soll die Präsenz des Platonismus in Kants Philosophie, die möglicherweise durch diese Ereignisse angeregt wurde, ausgehend von der Dissertation von 1770 beleuchtet werden. Es soll insbesondere gezeigt werden, dass Platons Ideenlehre die Basis für Kants Moralkonzept bis einschließlich zur *Kritik der reinen Vernunft* bildet.

2.2 Aristotelismus

Der Aristotelismus spielt im 18. Jahrhundert außer in der Tradition der Logikhandbücher keine große Rolle mehr. Vor allem durch das Aufkommen des kopernikanischen Weltbildes in der Astronomie und die Etablierung der mathematisch-quantifizierenden und experimentellen Naturwissenschaften wird er zurückgedrängt. So beginnt mit dem Auftreten der Supernova im Jahre 1572 und eines außergewöhnlichen Kometen wenige Jahre später, der die Kristallsphären durchläuft, die Erschütterung des aristotelisch-ptolemäischen Weltbildes, das Galilei dann in breiter Front in seinem *Dialogo* angreift. Eine wesentliche Rolle im Kampf gegen den Aristotelismus spielen die Richtungen des Epikureismus und Skeptizismus. So gehen Gassendi und Sanches mit skeptischen und Gassendi auch mit epikureischen Argumenten gegen den Aristotelismus vor¹¹³ (s. u. Kap. 2.3 des zweiten Teils). Die Rolle des Aristotelismus im 17. Jahrhundert kann somit nur negativ als die des gemeinsamen Gegners von Epikureismus und Skeptizismus verstanden werden.¹¹⁴ Düring bemerkt, dass der „vollständige Bruch mit Aristot-

¹¹⁰ Vgl. Vorländer 1992, 205.

¹¹¹ Vgl. *Logik Hechsel*, 469 (Manuskript, S. 117).

¹¹² Stark 1987, Anmerkung 64 zu S. 134.

¹¹³ Vgl. Popkin 1993, 20f.

¹¹⁴ Kimmich 1993, 91 bemerkt, dass die „Tatsache, daß Epikureismus und Skeptizismus im 17. Jahrhundert ein Bündnis eingehen, [...] dem antiken Epikureismus unmöglich gewesen wäre“ und sich „am ehesten durch den gemeinsamen Gegner erklären“ lasse.

teles [...] erst um 1700“¹¹⁵ erfolgt. Mit der Gründung von gelehrten Gesellschaften wie der Academia del Cimento 1657, der Royal Society 1662 und der Académie des Sciences 1666 etablieren sich Forschungsinstitute, die unabhängig von Kirche und Universität sind, und bereits 1678 erregt die Verordnung der Pariser Universität, es sei verboten, in der Physik von den Lehren des Aristoteles abzuweichen, Gelächter.¹¹⁶ Angegriffen wird auch die aristotelische Syllogistik, weil sie als fruchtlos für die Erlangung neuen Wissens angesehen wird, z. B. von Descartes¹¹⁷ und Bacon¹¹⁸. Der Abhilfe dieser Defizite dient in gewisser Weise das Hinzutreten der Methodenlehre zur Elementarlehre des traditionellen aristotelischen *Organon* (s. u. Kap. 4.1.1.1 des zweiten Teils), so dass die Logik „nicht mehr nur die Erfassung der drei grundlegenden ‚operationes mentis‘“ darstellt, „sondern zugleich eine Anweisung zum richtigen Denken und Erkennen.“¹¹⁹ In dieser Gestalt besitzt die Logik im Grunde bis ins 19. Jahrhundert Gültigkeit. In Königsberg jedoch findet der Aristotelismus noch bis 1720 einige Vertreter.¹²⁰ Für Kant allerdings hat er eigentlich nur in der um die Methodenlehre erweiterten Form der Logik eine Rolle gespielt, der er bei der Einteilung seines Hauptwerkes, der *Kritik der reinen Vernunft*, äußerlich verpflichtet bleibt (s. u. Kap. 4.1.1 des zweiten Teils). Tonelli zeigt, dass Kant ab 1770 zahlreiche Termini wie „Kategorie“, „transzendental“, „Analytik und Dialektik“ verwendet, die in der aristotelischen Tradition des 17. Jahrhunderts sehr verbreitet waren.¹²¹ Kants ausdrücklicher Rückgriff auf den aristotelischen Begriff „Kategorie“ soll in Kapitel 4.2.1 und die Dualität von Analytik und Dialektik in Kapitel 4.1.1.3 besprochen werden. Trotz dieser formalen und terminologischen Reminiszenzen ist Kants Auffassung von Naturwissenschaft inhaltlich jedoch den Prämissen des Epikureismus verpflichtet.

¹¹⁵ Düring 1954, 153.

¹¹⁶ Vgl. Düring 1954, 153f.

¹¹⁷ Vgl. z. B. Descartes 1897 ff., X 406 – *Regulae ad directionem ingenii* 10: „Atqui ut adhuc evidentius appareat, illam disserendi artem nihil omnino conferre ad cognitionem veritatis, advertendum est, nullum posse Dialecticos syllogismum arte formare, qui verum concludat, nisi prius ejusdem materiam habuerint, id est, nisi eandem veritatem, quae in illo deducitur, jam ante cognoverint; unde patet, illos ipsos ex tali forma nihil novi percipere, ideoque vulgarem Dialecticam omnino esse inutile rerum veritatem investigare cupientibus, sed prodesse tantummodo interdum posse ad rationes jam cognitae facilius aliis exponendas, ac proinde illam ex Philosophia ad Rhetoricam esse transferendam.“ Vgl. auch Descartes 1897 ff., X 439-440 – *Regulae ad directionem ingenii* 14: „Sed quia, ut jam saepe monuimus, syllogismorum formae nihil juvant ad rerum veritatem perspicendam, proderit lectori si, illis plane rejectis, concipiebat omnem omnino cognitionem, quae non habetur per simplicem et purum unius rei solutariae intuitum, haberi per comparisonem duorum aut plurium inter se.“

¹¹⁸ Vgl. z. B. Bacon 1857-1874, I 158 – *Novum Organon*, Aphorismus 11: „Sicut scientiae quae nunc habentur inutiles sunt ad inventionem operum; ita et logica quae nunc habetur inutilis est ad inventionem scientiarum.“ Vgl. auch Bacon 1857-1874, I 169 – *Novum Organon*, Aphorismus 54: „Hujusmodi vero homines, si ad philosophiam et contemplationes universales se contulerint, illas ex prioribus phantasiis detorquent et corrumpunt; id quod maxime conspicuum cernitur in Aristotele, qui naturalem suam philosophiam logicae suae prorsus mancipavit, ut eam fere inutilem et contentiosam reddiderit.“

¹¹⁹ Brandt 1998a, 137.

¹²⁰ Vgl. Wundt 1945, 117-121.

¹²¹ Vgl. die Abhandlung von Tonelli 1964 mit dem Titel *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der „Kritik der reinen Vernunft“*.

2.3 Epikureismus

Die Geschichte der Epikurrezeption ist von Anfang an dadurch gekennzeichnet, dass nur einzelne Elemente befürwortet oder abgelehnt werden, wohingegen Epikur selbst sich für die Einheit seiner Philosophie ausgesprochen hat: Die Physiologie bzw. Physik dient ihm ausschließlich der Ethik und kann nicht von ihr getrennt werden.¹²² Erler spricht in diesem Zusammenhang von der Rezeption eines „dimidiatus Epicurus“¹²³. In der Spätantike und im Mittelalter werden vor allem von christlicher Seite Epikurs physiologische, theologische und psychologische Thesen abgelehnt, weil er die Unsterblichkeit der Seele, die Vorsehung Gottes und die Erschaffung der Welt geleugnet hat. Epikur gilt dem Christentum als „homo carnalis“, als Häretiker schlechthin. Seine Ethik hingegen findet Lob, z. B. bei Augustin, der Epikur jedoch gleichzeitig wegen der Annahme der Sterblichkeit der Seele tadelt.¹²⁴ Daneben gibt es auch Positionen, die trotz ihrer Ablehnung von Epikurs Lehre dessen dichterischen Stil bewundern, wie z. B. Laktanz, der die laudes Epicuri des Lukrez aus dem Proömium zum fünften Buch von Lukrez’ *De rerum natura* – einer der wichtigsten Quellen epikureischen Gedankenguts¹²⁵ – zum Preis des Heilands und des Erlösers Christus verwendet.¹²⁶ Eine gesplattene Beurteilung Epikurs lässt sich – wenn auch mit anderen Akzenten – ebenfalls für die Aufklärung feststellen. Philosophen, die sich durchweg zum Epikureismus bekannten, gibt es nicht¹²⁷ und oft „taucht Epikureisches im Zusammenhang mit anderen Philosophien, vor allem dem Stoizismus und Skeptizismus auf.“¹²⁸ Nach der Wiederentdeckung einer Lukrezhandschrift im 15. Jahrhundert durch Poggio Bracciolini und Bartolomeo da Montepulciano setzt im 16. und 17. Jahrhundert in England¹²⁹, Frankreich und Italien eine verstärkte inhaltliche Auseinandersetzung mit dessen Lehren ein.¹³⁰ Der Epikureismus im 18. Jahrhundert in Deutschland ist „vermittelt durch die französische Literatur des 17. Jahrhunderts, den engli-

¹²² Vgl. Epikur, *Ratae Sententiae* XI. Vgl. auch Lukrez, *De rerum natura* I 146-148: „Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque.“ Das Zitat wird an folgenden Stellen wiederholt: II 59-61, III 91-93, VI 39-41.

¹²³ Erler 1994, 188.

¹²⁴ Vgl. Augustinus 1841-1849, I 228 – *Confessiones* VI, XVI 26: „et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus bonorum et malorum Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam et tractus meritum, quod Epicurus credere noluit.“ Vgl. Erler 1994, 187-190.

¹²⁵ Zur Nachwirkung von Lukrez vgl. Erler 1994, 477-481.

¹²⁶ Vgl. Schmid 1946, 196.

¹²⁷ Vgl. Fleischmann 1963, 643: „It is not possible to find a single Enlightenment figure whose central philosophic guide was Lucretius.“

¹²⁸ Kimmich 1993, 89.

¹²⁹ Fleischmann 1963, 631, betont, dass „in the period 1700 to 1740, nineteen editions of texts and translations of Lucretius saw print in England alone“, wobei es sich jedoch hauptsächlich um „reprints of sixteenth and seventeenth-century editions“ gehandelt habe.

¹³⁰ Zu den im 15. und 16. Jahrhundert erschienenen Ausgaben vgl. Stückelberger 1972, 7.

schen Empirismus und den Einfluß der Moralischen Wochenschriften.¹³¹ Pope, Addison, Steele, Vanbrugh, Swift und Watts stehen auf der Subskriptionsliste für Michel Maittaires Ausgabe *Opera et fragmenta poetarum latinorum* von 1713, die auch Lukrez' *De rerum natura* enthält.¹³² Telesios Verbindung von epikureischem Hedonismus und stoischem Selbsterhaltungsstreben wirkt auf Hobbes¹³³ und Spinoza. Montaigne zeigt in ethischen Fragen Affinitäten zu Epikurs Lehre.¹³⁴ Gänzliche Ablehnung wird Epikur eigentlich nur noch von dem Kardinal Polignac entgegengebracht, der 1747 seinen *Anti-Lucretius, sive de Deo et Natura* publiziert. Pierre Bayle verfasst in seinem *Dictionnaire historique et critique* einen einflussreichen Artikel über Epikur.

Von besonderer Wichtigkeit im Allgemeinen und für Kants Verständnis von Epikur im Besonderen ist die seit Giordano Bruno bei Galilei, Sennert und noch Newton präsen- te, gegen Aristoteles gerichtete, Rehabilitation des epikureischen Atomismus¹³⁵, die im 17. Jahrhundert ihren Niederschlag bei Gassendi findet, dessen gegen den Aristotelismus¹³⁶ gerichtetes Programm Popkin als „the first major formulation of the modern scientific outlook“¹³⁷ bezeichnet. Der Lukrezkenner Gassendi, von dem einige Textkonjekturen stammen, der eine lateinische Erstübersetzung und Kommentierung des 10. Buches von Diogenes Laertius anfertigt¹³⁸ und der von seinen Zeitgenossen „Epicurus redivivus“¹³⁹ genannt wird, versteht seinen Atomismus als mit dem Christentum vereinbare geeignete hypothetische Theorie, mit der man trotz Skeptizismus am besten Erscheinungen erklären und ein brauchbares Wissen gewinnen kann. Seine hypothetische Wissenschaft wird ihm zu einer „*via media* between dogmatism and scepticism“¹⁴⁰. In seiner 1658 posthum erschienenen Schrift *Syntagma philosophicum* wird „zum erstenmal die Vakuumhypothese rigoros“¹⁴¹ eingeführt, die bereits Newtons Lehre

¹³¹ Kimmich 1993, 90.

¹³² Vgl. Fleischmann 1963, 632-633.

¹³³ Hobbes hatte auch zu Gassendi persönlichen Kontakt, den er in Paris traf.

¹³⁴ Vgl. Erler 1994, 192.

¹³⁵ Vgl. dazu den ausführlichen Aufsatz von Stückelberger 1972.

¹³⁶ In seinem Erstlingswerk *Exercitationes Paradoxicæ Adversus Aristoteleos* kritisiert Gassendi den Aristotelismus stark und formuliert einen gemäßigten Pyrrhonismus. Vgl. Popkin, 1971, 346. Zu Gassendis Epikureismus vgl. auch Kimmich 1993, 96-100.

¹³⁷ Popkin 1971, 348.

¹³⁸ Vgl. Stückelberger 1972, 19.

¹³⁹ Detel 1976, 168.

¹⁴⁰ Popkin 1993, 21. Vgl. auch Popkin 1971, 346-349 und Popkin 1979, 141ff. Zu Gassendis Umgang mit dem antiken Atomismus vgl. die Arbeiten von Marwan 1935 und Detel 1976.

¹⁴¹ Detel 1976, 167.

vom leeren Raum mit vorbereitet.¹⁴² Gassendis Konzept bleibt ferner nicht ohne Wirkung auf Hobbes und Locke.¹⁴³

In Deutschland hingegen setzt die Rezeption später und mit anderen Schwerpunkten ein, wie man auch an den Editionen und Übersetzungen ersehen kann.¹⁴⁴ Das Interesse kommt zum großen Teil von dichterischer Seite und richtet sich auf ethische Aspekte, wie z. B. bei Albrecht von Haller¹⁴⁵ oder Wieland¹⁴⁶. Friedrich der Große, der Lukrez mit aufs Schlachtfeld nimmt, interessiert sich hauptsächlich für die Argumente gegen die Todesfurcht.¹⁴⁷

Kant folgt in seiner partiellen Hochschätzung Epikurs im Hinblick auf dessen Naturphilosophie¹⁴⁸ der Verwendung der epikureischen Prämissen als Grundlage für die Physik. Für die Moral hingegen ist bis 1788 Platon und dann die Stoa die bestimmende, Epikur hingegen die negative oder höchstens unter bestimmten Gesichtspunkten akzeptable Schule.¹⁴⁹ Dennoch ist zu beobachten, dass er selbst in der Akzeptanz der Physik Epikurs noch hochgradig selektiv verfährt. Dies wird besonders bei der Besprechung der Antithesis der zweiten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich werden, wo Kant Epikur eine Theorie zuschreibt, welche dieser nie vertreten hat (unendliche Teilbarkeit ohne letzte Einheiten), Kant jedoch gerade daraus eine Position (Sterblichkeit der Seele) ableitet, die Epikur vertreten hat.

Bereits in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 kritisiert Kant Epikur in einem wichtigen Punkt, obwohl sein physikalisches Konzept dort ansonsten auch seiner eigenen Meinung nach dem Epikurs sehr nahe steht. Will man die von Kant betonten Unterschiede einer antiken Schule zuordnen – was Kant jedoch in der Schrift selbst nicht getan hat –, so wird man die Stoa nennen müssen (s. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 9 des vierten Teils). Denn er formuliert dort das Programm der Möglichkeit einer nach Geset-

¹⁴² Vgl. Erler 1994, 193.

¹⁴³ Vgl. Kimmich 1993, 100-102 und 132-135.

¹⁴⁴ Vgl. Nisbet 1986, 97-98: "In Germany, however, which was generally more conservative than France or England in the century of the Enlightenment, there were greater obstacles than elsewhere to his reception – above all in religious quarters. This no doubt explains why the first complete translation of the *De rerum natura* to appear in German was not published until 1784, over a century after that of Thomas Creech (1682, U. S.) had appeared in England and that of Michel de Marolles in France (1650, U. S.)."

¹⁴⁵ Er veröffentlichte 1729 *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben*.

¹⁴⁶ Für Wieland spielt Lukrez in seinem ersten größeren Werk von 1751 *Die Natur der Dinge*, in der *Geschichte des Agathon* von 1766-67, in der Novelle der *Abderiten* und natürlich in seinem *Anti-Lucretius* eine Rolle.

¹⁴⁷ Vgl. Nisbet 1986, 100 und Fleischmann 1963, 632.

¹⁴⁸ Vgl. Kants Bezeichnung der „epikurischen Schule“ als die der „besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands“ (IX 30) in der *Logik Jäsche*.

¹⁴⁹ Dass Kants hiermit der von Epikur gerade in den Dienst der Ethik gestellten Physik nicht gerecht wird, betont Schink 1914b, 402f. Er weist auch auf Kants Kombination der Schwere Epikurs mit den Wirbeln Demokrits hin (vgl. 406-408).

zen verlaufenden Ausbildung des Universums durch eine mit den Kräften von Attraktion und Repulsion begabte Materie, Raum und Bewegung. Für Epikur gibt es zwei „naturae“, die corpora und das inane, die zusammen Bewegung ermöglichen.¹⁵⁰ Die corpora bewegen sich aufgrund ihrer Schwere nach unten.¹⁵¹ Diese Theoriestücke Epikurs akzeptiert Kant und findet darin Newtons Gravitationskraft vorgeprägt.¹⁵² Seine zusätzliche Komponente der Repulsion jedoch markiert den „wesentliche[n] Unterschied“ (I 227) zwischen seinem und dem epikureischen Modell, denn sein Vorwurf an Epikur ist folgender:

„Epikur war gar so unverschämt, daß er verlangte, die Atomen wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Ursache ab, um einander begegnen zu können. Alle insgesamt trieben diese Ungereimtheit so weit, daß sie den Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten.“ (I 227)¹⁵³

Kant erklärt die Abweichung „aus der Zurückstoßungskraft der Theilchen“ (I 226)¹⁵⁴ und setzt so – trotz „Verwandtschaft mit einer Lehrverfassung, die die wahre Theorie der Gottesleugnung im Altertum war“, und der Akzeptanz des „Entwurf[s]“ von Epikur – gegen die „Irrtümer“ und „Schlüsse“ der antiken Atomisten seine „Lehrverfassung“, in der er „die Materie an gewisse notwendige Gesetze gebunden“ (I 226-227) findet. Mit der Gesetzmäßigkeit argumentiert er gegen die Auffassung, die zweckmäßigen Übereinstimmungen in der Natur seien das Ergebnis einer „fremde[n] Hand, die eine von aller Regelmäßigkeit verlassene Materie in einen weisen Plan zu zwingen gewußt hat“ (I 223), und zeigt, dass eine „sich selbst überlassene[n] Natur“ (I 221) sehr wohl zur Ausbildung regelmäßiger und zweckmäßiger Gebilde fähig ist. Auf diese Weise entlarvt er die Annahme, nur die Bearbeitung der per se chaotischen Materie durch ein externes und völlig heterogenes Formgebungsprinzip sei die einzige Möglichkeit für die Ausbildung von Ordnungsstrukturen, als nicht notwendig. Dagegen sieht Kants deistische Konzeption „einen unendlichen Verstand“ vor, „in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden“ (I 225). Die Ausstattung der Materie mit den Kräften der Attraktion und Repulsion ermöglicht von sich

¹⁵⁰ Vgl. Lukrez, *De rerum natura* I 418-432: „omnis ut est igitur per se natura duabus / constitit in rebus; nam corpora sunt et inane, haec in quo sita sunt et qua diversa moventur. [...] praeterea nihil est quod possis dicere ab omni / corpore seiunctum secretumque ab inani, / quod quasi tertia sit numero natura reperta.“ Zum Naturbegriff bei Lukrez vgl. die ausführliche Studie von Sallmann 1962, insbesondere 144-166).

¹⁵¹ Vgl. z. B. Lukrez, *De rerum natura* II 190: „cum deorsum cuncta ferantur.“

¹⁵² Vgl. I 226: „Epikur setzte eine Schwere, die diese elementarische Theilchen zum Sinken trieb, und dieses scheint von der Newtonischen Anziehung, die ich annehme, nicht sehr verschieden zu sein; [...]“

¹⁵³ Bereits Cicero macht sich über das ohne Ursachen erfolgende „clinamen“ lustig: „Nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur – ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere [...]“ (*De finibus* I 19). Vgl. auch Kants Kritik des „clinamen“ in der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. (II 123, 148f.) Dort differenziert er allerdings nicht zwischen Demokrit und Epikur, obwohl das „clinamen“ erst eine Annahme Epikurs darstellt.

¹⁵⁴ Aubenque 1969, 294 betont, Kant kritisierere nicht «la théorie du *clinamen*, mais le fait qu'Épicure, au lieu d'expliquer la déclinaison par une propriété des corps élémentaires (comme Kant avec sa «répulsion») l'attribue au hasard.»

rie mit den Kräften der Attraktion und Repulsion ermöglicht von sich aus die gesetzmäßige Ausbildung der Naturordnung. Die durch den epikureischen Mechanismus erfolgende Bildung der Naturdinge verdankt sich somit der gesetzlich determinierenden Vorsehung des gleichsam stoischen Gottes, weil Epikurs träge corpora als zugleich begabt mit der stoischen Komponente des tätigen, göttlichen Prinzips vorgestellt werden können, das alles – und auch das scheinbare Chaos – gestaltend durchwaltet.¹⁵⁵ Kant ergänzt somit die Gesetzlichkeit, die auch bei Epikur besteht, wenn sich die Welt durch Zufall gebildet und stabilisiert hat, um eine Komponente: Der Zufall wird eliminiert, weil bereits die Weltbildung als durch Gesetze teleologisch bestimmt gedacht wird.¹⁵⁶ Grundsätzlich jedoch lobt er Epikurs Mechanismus, nur nicht die Art, wie er zustande gekommen ist. In der *Kritik der reinen Vernunft* wird Kant die Grundlagen für eine in allgemeinen und notwendigen transzendentalen Gesetzen zu formulierende Erkenntnis ausarbeiten, durch welche die Welt als mechanisch verfasst gedacht wird. Die in der Schrift von 1755 unmittelbar mit der Mechanik verbundene Teleologie fällt auf der transzendentalen Ebene der allgemeinen Gesetze der *Kritik der reinen Vernunft* weg ebenso wie die epikureische Weltentstehungslehre überhaupt. Auf diese Weise kann 1781 und 1787 – wie schon in der Dissertation von 1770 – Epikur problemlos als Philosoph der strikten mechanischen Naturgesetzlichkeit fungieren. Die Teleologie kommt in der *Kritik der reinen Vernunft* erst wieder unter dem Aspekt der Ideen als regulativer Prinzipien und heuristischer Hilfsmittel auf der höchsten Erkenntnisebene hinzu, wodurch Kant – wie zu zeigen sein wird – Platon für sich rehabilitiert. Ein wichtiger Unterschied zur Konzeption von 1755 besteht jedoch darin, dass 1755 mit den allgemeinen mechanischen Gesetzen, an die die Materie gebunden ist, selbst eine Teleologie verbunden ist¹⁵⁷, die jedoch über die Weltentstehung hinaus nicht fruchtbar gemacht wird, sondern bei komplizierteren Gebilden, wie Lebewesen, bereits ihre Grenze findet (vgl. I 230). Die der Mechanik bereits immanente Teleologie kann in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht mehr vertreten werden. Denn dort werden die allgemeinen Gesetze gänzlich teleologiefrei gedacht. 1790 entwickelt Kant in der *Kritik der Urteilskraft* ein von dem von 1781 wiederum in vielen Punkten unterschiedenes ausführliches Konzept von Zweckmäßigkeit, für das die Vorstellung eines externen Künstlers, der die Materie in eine zweckmäßige Form bringt, für die reflektierende Urteilskraft als notwendige Ergänzung

¹⁵⁵ Diogenes Laertius berichtet von zwei Prinzipien, welche die Stoiker insgesamt angenommen hätten: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν.* (VII 134 / SVF I 85) Das göttliche Prinzip wird als Fatum und Pronoia zugleich verstanden: Es ist zugleich causa efficiens, formalis und finalis. Vgl. Bobzien 1998, 16-58.

¹⁵⁶ Zur stoischen Polemik gegen die epikureische Annahme der Unverursachtheit s. die Ausführungen in Abschnitt 4.3 des vierten Teils.

¹⁵⁷ Vgl. I 223: „Allein ich antworte: wenn die allgemeinen Wirkungsgesetze der Materie gleichfalls eine Folge aus dem höchsten Entwurfe sein, so können sie vermuthlich keine andere Bestimmungen haben, als die den Plan von selber zu erfüllen trachten, den die höchste Weisheit sich vorgesetzt hat [...].“

der allgemeinen durch besondere Gesetze wiederum zugelassen wird. Bei der Besprechung der dritten Kritik im vierten Teil werden die stoischen Implikationen dieses – nun nicht mehr unter Platons Schirmherrschaft entwickelten – Modells von Zweckmäßigkeit ausführlich besprochen werden. Dort wird auch deutlicher werden, aus welchen Gründen es legitim ist, sowohl die Teleologie, bei der das zweckmäßige Prinzip der Materie immanent bzw. mit der Mechanik identisch gedacht wird als auch diejenige, bei der von einem externen Künstler Gebrauch gemacht wird, als stoisch zu bezeichnen.

2.4 Skepsis

Ein Rückblick auf die Präsenz der Skepsis zu Kants Zeiten im Allgemeinen lehrt zunächst, dass sie als philosophische Strömung während der Renaissance von Frankreich und England ihren Ausgang nimmt und am Anfang des 18. Jahrhunderts auch auf Deutschland übergreift. Dieses Wiederaufleben der antiken Skepsis hat mit den Fragen nach der epistemischen Basis von Gewissheit und den Arten von Evidenz z. B. für den Glauben an eine Außenwelt eine nicht geringe Rolle für den Beginn der modernen Philosophie gespielt. Popkin hat in mehreren Publikationen¹⁵⁸ gezeigt, wie skeptisches Gedankengut seit der Auseinandersetzung zwischen Calvinisten und Gegenreformatoren und Calvinisten und Servetus eingesetzt wird. Den Terminus a quo für eine intensive Neubeschäftigung mit der pyrrhonischen Skepsis stellt die lateinische Erstpublikation der *Hypotyposes* von Sextus Empiricus¹⁵⁹ durch Henri Estienne 1562 dar. 1569 folgt die lateinische Ausgabe der *Hypotyposes* und *Adversus Mathematicos* von Gentian Hervet. Das griechische Original wird erstmals 1621 publiziert.¹⁶⁰ Sextus Empiricus wird von François de La Mothe Le Vayer zum „le divin Sexte“ und von Pierre Bayle zum Vater der modernen Philosophie stilisiert.¹⁶¹ Die weitere Entwicklung kann hier nicht detailliert besprochen werden. Popkin hat in seinen Schriften (vor allem in *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*) ausführlich die Entwicklung des strengen Pyrrhonismus eines Montaigne und Charron im Kampf für den Katholizismus und gegen den Platonismus und Aristotelismus über den gemäßigten Skeptizismus von Gassendi und Mersenne zum

¹⁵⁸ Vgl. die Ausführungen in *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Kapitel 1) (1979) und dem Aufsatz *Scepticism and Modernity* (1993).

¹⁵⁹ Vorher war der Zugang zur akademischen Skepsis eigentlich allein über Ciceros *De natura deorum*, Augustinus' *Contra Academica* und Diogenes Laertius möglich. Vgl. das 2. Kapitel bei Popkin 1979, wo gezeigt wird, dass sich eine Bezugnahme auf Sextus Empiricus vor 1562 nur bei Gian Francesco Pico della Mirandola findet. Dort heißt es weiter: "It is only after the works of Sextus were published, that scepticism became an important philosophical movement, especially as a result of Montaigne and his disciples." (Popkin 1979, 33)

¹⁶⁰ Eine englische Übersetzung der *Hypotyposes* erscheint 1590 oder 1591 und eine weitere in Thomas Stanley's *History of Philosophy* von 1655-61. 1718 gibt J. A. Fabricius eine griechisch-lateinische Ausgabe heraus und 1725 erscheint eine französische Übersetzung von Claude Huart, die 1735 nachgedruckt wird. (Die Angaben stammen von Popkin 1979, 19-20.)

¹⁶¹ Vgl. Anmerkung 3 zu S. 19 in Popkin 1979.

Zweck der Etablierung der Erfahrungswissenschaften zu Descartes, Spinoza und anderen, die sich als Überwinder des Skeptizismus verstanden, nachgezeichnet, und fasst sein Ergebnis wie folgt zusammen:

”Scepticism, in its full modern form as presented by Montaigne and Charron, or as presented in the mitigated limited form by Gassendi, Mersenne or Grotius, dominated the avant-garde intellectual world in Paris in the 1620s. In confronting this sceptical atmosphere, young René Descartes launches what we now call ‘modern philosophy’. [...] Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke, and Berkeley can all be seen as thinkers seriously trying to refute scepticism by establishing a new basis for modern knowledge.”¹⁶²

In seinem Aufsatz *Scepticism in the Enlightenment* hat Popkin die überragende Bedeutung David Humes als Vertreter der pyrrhonischen Skepsis im 18. Jahrhundert herausgestellt.¹⁶³

Hume, der zur Abfassung seines *Treatise* nach Frankreich vier Foliobände von Bayles *Dictionary historique et critique* sowie vier Foliobände von dessen *Oeuvres diverses* mitnimmt, versucht in dieser Schrift das Programm einer Etablierung einer nicht zu metaphysischen Letztbegründungen fähigen empirisch vorgehenden „science of man“ nach Bacons Vorbild mit einem Skeptizismus à la Pyrrhon zu vereinbaren.¹⁶⁴ In der *Enquiry* macht Hume eine ähnliche Unterscheidung zwischen „Pyrrhonism“ und dessen Überwinder „action, and employment, and the occupations of common life“¹⁶⁵ und empfiehlt „more mitigated scepticism or academical philosophy“¹⁶⁶ als angemessene Forschungsmaxime. In den *Dialogues concerning natural religion* lautet die Schlussfolgerung: ”To be a philosophical Sceptic is, in a man of Letters, the first and most essential Step towards being a sound, believing Christian.“¹⁶⁷ Viele von Humes Schriften wurden ins Deutsche übersetzt und auf dieser Grundlage intensiv diskutiert.¹⁶⁸ Auch für Kant hat Humes Philosophie zweifellos eine große Rolle gespielt, deren systematisch relevanter Niederschlag sich besonders auf seine Beschäftigung mit dem Problem

¹⁶² Popkin 1993, 23.

¹⁶³ Vgl. Popkin 1993.

¹⁶⁴ Wie beides zu vereinbaren ist, diskutiert Hume *Treatise of human nature*. Es ist nicht mehr der religiöse Glaube, wie noch bei Bayle, der den Menschen ein Gegengewicht zum Skeptizismus bietet, sondern „nature“: ”’Tis happy, therefore, that nature breaks the force of all sceptical arguments in time, and keeps them from having any considerable influence on the understanding. Were we to trust entirely to their self-destruction, that can never take place, till they have first subverted all conviction, and have totally destroy’d human reason.” (Hume 1898, 478 – *Treatise of human nature* Part IV, Section I) Vgl. auch die Aussage in Hume 1740, 24 – *An Abstract of a treatise of human nature*: „Philosophy wou’d render us entirely Pyrrhonian were not nature too strong for it.“

¹⁶⁵ Hume 1902, 159 – *An Enquiry concerning Human Understanding* XII.

¹⁶⁶ Hume 1902, 161 – *An Enquiry concerning Human Understanding* XII. Zur Nichtbeachtung von Humes gemäßigtem oder akademischem Skeptizismus der *Enquiry* in der deutschen Rezeption vgl. Gawlick/Kreimendahl 1987, 112.

¹⁶⁷ Hume 1976, 261 – *Dialogues concerning natural religion* XII.

¹⁶⁸ Vgl. Gawlick/Kreimendahl 1987, 107-112. Zu den frühen Übersetzungen vgl. Gawlick/Kreimendahl 1987, 199-202. Zur Frage, welcher Text Humes Kant aus seinem „dogmatischen Schlummer“ (IV 260) weckte, vgl. Gawlick/Kreimendahl 1987, 174-198 und Kreimendahl 1990, 50-57, die den Einfluss des *Treatise* betonen. Brandt in Brandt/Klemme 1989, 9-14 plädiert hingegen für die *Enquiry*.

der Kausalität auswirkte.¹⁶⁹ Die Antinomienproblematik entspringt jedoch – wie zu zeigen sein wird – einem nicht über Hume vermittelten Rückgang Kants auf die Methode der pyrrhonischen Skepsis.¹⁷⁰ Sein Interesse an der antiken pyrrhonischen Skepsis entwickelt sich im Umfeld eines auch bei seinen Zeitgenossen weit verbreiteten Skeptizismus, der nach Tonelli damals eine „steigende Welle“¹⁷¹ darstellt. Denn erstens ist „eine direkte Kenntnis von Sextus Empiricus [...] verhältnismäßig verbreitet, wie zahlreiche Dissertationen aus dieser Zeit beweisen.“¹⁷² Zweitens fehlt es aber auch im „XVIII. Jahrhundert [...] nicht an ‚radikalen‘ Skeptikern“ und Deutschland scheint das Land zu sein, „wo der radikale Skeptizismus jener Zeit seine berühmtesten und unverschleiertsten Vertreter“¹⁷³ findet. Ferner nennt Tonelli Joachim Lange, Hamann, Wieland und das Unternehmen Friedrichs II., der den Skeptizismus eines d’Argens und eines Beausobre fördert und zusammen mit d’Argens einen Auszug aus Bayles *Dictionnaire* veröffentlicht. Bereits 1741-1747 hat Gottsched die gesamte Schrift ins Deutsche übersetzt.¹⁷⁴ Als gemäßigte Skeptiker verstanden sich Regius und Meiners.¹⁷⁵ Vor diesem Hintergrund schreibt Stäudlin 1794 in *Geschichte und Geist des Skeptizismus*, auf dessen Titelblatt Kant und Hume abgebildet sind: „Der Skeptizismus fängt an, eine Krankheit des Zeitalters zu werden, und – was eine seltene Erscheinung in der Geschichte ist – sich unter mehrere Stände zu verbreiten und seine Wirkungen im Großen zu äußern.“¹⁷⁶

Die Präsenz der pyrrhonischen Skepsis bei Kant ist jedoch insofern eine gänzlich andere als bei seinen Zeitgenossen, als sich zwar zeigen lässt, dass Kants Inanspruchnahme der „Alten“ für die Phaenomena/Noumena-Distinktion sowie die Dualität von Ästhetik und Logik gegen

¹⁶⁹ Eben dies ist auch der Bezugspunkt der berühmten Stelle in den *Prolegomena*, wo es heißt: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“ (IV 260)

¹⁷⁰ Vgl. Brandt in Brandt/Klemme 1989, 13 gegen Gawlick/Kreimendahl 1987, 189-198: „In dieses Panorama (der Antithetik der reinen Vernunft) paßt Hume mit Sicherheit nicht, sondern einzig Kant selbst mit der Entdeckung einer (vermeintlichen) Antithetik der reinen Vernunft in den siebziger Jahren. Und auch bei den Sätzen und ihrem Gegenteil vor 1769 wird man an eine skeptische Methode des pyrrhonischen (auf den Platonischen *Parmenides* zurückgehenden) Typs eher denken müssen als an Hume, der eine derartige Antithetik mit präzise kontradiktorischen Sätzen weder im *Treatise* noch in den *Philosophischen Versuchen* befolgt.“

¹⁷¹ Tonelli 1967, 109.

¹⁷² Tonelli 1967, 107. Daneben werden die Gedanken von Sextus Empiricus z. B. bei Baumgarten, Brucker, Regius u. a. wiedergegeben.

¹⁷³ Tonelli 1967, 109. Daher sind die folgenden Aussagen Popkins über Humes Aussenseiterposition übertrieben. „And, whatever scepticism there was in the Enlightenment seems to have been located mainly within the person of one man – David Hume. [...] However, during the middle of the eighteenth century, Hume was one of the very, very few who called himself a sceptic or pyrrhonist, and who was considered such by others.“ (Popkin 1963, 1321-1322) Ferner heißt es: „Young Hume was still living in a pyrrhonian world, as other avant-garde thinkers around him were shifting their interests and concerns to more positive, scientific ones.“ (1331)

¹⁷⁴ Vgl. Tonelli 1967, 107 und 109.

¹⁷⁵ Vgl. Tonelli 1967, 109.

¹⁷⁶ Stäudlin 1794, I. Zu Stäudlins Beurteilung von Kant als Skeptiker vgl. den Aufsatz von Laursen 1991.

Wolff unausgesprochen an eine skeptische Unterscheidung anknüpft, deren originären Sinn Kant jedoch bereits in der Dissertation für seine Zwecke umformt. Es wird zu zeigen sein, wie er gleichzeitig ein bestimmtes aus der skeptischen Tradition stammendes terminologisches Gerüst übernimmt und es für neue Inhalte verwendet, um sich so von skeptischen Prämissen und Folgerungen zu distanzieren, die er selber nicht intendiert. Daneben wird der Skepsis in der Transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* von Kant eine basale Rolle bei der Lösung des Antinomienproblems zugewiesen, die nur noch durch die kritische Philosophie geleitet zu werden braucht. Insofern stellt die antike Skepsis diejenige Schule dar, die Kants Geschichtsverständnis entsprechend die unmittelbare Vorstufe seines eigenen kritischen Unternehmens ist.

3 Das Einsetzen des Klassizismus in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770)

Die Dissertation von 1770 ist die erste Schrift, in der Kant bewusst systematisch wichtige Aspekte mit den Positionen und Namen antiker Autoren besetzt, wobei diese einerseits Umbrüche in seinem Denken kennzeichnen. So richtet sich die von Kant unbestimmt als antik ausgewiesene Grundunterscheidung der Phaenomena von den Noumena ausdrücklich gegen Wolff, das Lob der platonischen Idee als Maßstab für die Moral hingegen gegen Shaftesbury und andere moral-sense-Philosophen, deren Ansichten Kant in den sechziger Jahren geteilt hat. Andererseits dient der Rückgriff auf Epikur der einfachen Lokalisierung der eigenen Gedanken innerhalb einer antiken Richtung, ohne dabei in Opposition zu zeitgenössischen Auffassungen treten zu wollen. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Kant in einer Weise mit den antiken Autoren umgeht, die durch den Rückgriff auf isolierte Aspekte ihres Denkens zum Zwecke einer Eingliederung in die eigenen Gedanken gekennzeichnet ist.

3.1 Die Unterscheidung von „phaenomena“ und „noumena“ in §§ 3 und 7 und die pyrrhonische Skepsis

Kant versteht seine Dissertation als eine „scientia [...] *propaedeutica*“ zur Metaphysik über die „*principia usus intellectus puri*“ (§ 8; II 395). Im Grunde verfolgt die Schrift den ersten Teil der in § 9 angesprochenen „duplex [...] finis“, die Abhaltung der „sensitive concepta“ von den „noumena“. ¹⁷⁷ Getreu dem Titel ¹⁷⁸ wird die Erkenntnisweise des Verstandes bzw. die der Vernunft, die in der Dissertation noch nicht streng getrennt werden (§ 1: intellectus, ratio, facultas intellectualis [II 387]; § 3: intelligentia [II 392]), von der der Sinnlichkeit (§ 1: facultas cognoscendi sensitiva, facultas sensitiva [II 397]; § 3: sensualitas [II 392]; § 5: sensualis cognitio [II 393]) unterschieden. Dabei stellt die Bestimmung der Erkenntnis Kompetenzen zugleich eine Beschränkung dar, die einer „*perversa argumentandi ratio[ne]*“ (§ 1; II 389) vorbeugen soll. Der Kernpunkt der Schrift besteht darin, dass Kant mit dieser strikten Unterscheidung die Grundlage für die Begründung der Möglichkeit von sicherer Erkenntnis auf zwei Ebenen liefert, indem er die reine Anschauung vom reinen Denken abgrenzt und so „die Metaphysik gegen Angriffe des Empirismus“ ¹⁷⁹ rettet. 1770 ist Kant noch der Meinung, dass

¹⁷⁷ Vgl. auch § 24: „Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.*“ (II 411)

¹⁷⁸ Zur historischen Herkunft der Ausdrücke „mundus intelligibilis/sensibilis“ vgl. Probst 1994, 21-31.

¹⁷⁹ Brandt 1991b, 100. Vgl. auch den Brief an Lambert vom 2. 9. 1770, in dem Kant davon spricht, dass es sich um eine „bloß negative Wissenschaft (phaenomologia generalis)“ handle, die „vor der Metaphysic vorher ge-“

es eine objektive Erkenntnis der Dinge an sich durch reine Begriffe gibt, bei der die subjektive Anschauung sich gerade nicht einmischen oder die Maßstäbe für das, was erkennbar ist, setzen darf. Dennoch hat die Anschauung einen eigenen, nichtbegrifflichen Erkenntnisbereich. Mit der strikten Trennung dieser beiden Bereiche ist Kant sich bewusst, in Opposition zur bloß logischen, d. h. graduellen Unterscheidung Wolffs von Sinnlichkeit und Verstand zu treten und kennzeichnet dies durch die Nennung der „antiqui“:

„Vereor autem, ne Ill. Wollfius per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis *de phaenomenorum et noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiae detrimento, totum forsitan aboleverit, animosque ab ipsorum indignatione ad logicas saepenumero minutias averterit.“ (§ 7; II 395)

Bereits in § 3 heißt es: „Objectum sensualitas est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *phaenomenon*, posterius *noumenon* audiebat.“ (II 392)

Obwohl Kant keinen konkreten antiken Autor nennt, ist es unmöglich, dass die Unterscheidung von Phaenomena und Noumena von ihm als platonisch verstanden werden konnte, wie viele¹⁸⁰ annehmen. Denn erstens ist damit eine „radikale[n] Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand“ und eine „Aufwertung der sinnlichen Erkenntnis“¹⁸¹ intendiert, wobei das Ziel gerade in der Gewährleistung sicherer Erkenntnis in beiden Bereichen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, besteht. Einer hartnäckigen Tradition zufolge gilt Platon aber spätestens seit dem 13. Jahrhundert als Feind des Sinnlichen und der empirischen Wissenschaft.¹⁸² Bonaven-

hen“ müsse, „darinn denen principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren.“ (X 98)

¹⁸⁰ Vgl. z. B. Wundt 1924, 162 und 428 oder Mollowitz 1935, 41, der den Platonismus für das „Mitfundierungsprinzip des Kritizismus“ hält, was sich vor allem in der „Scheidung der Formen und Prinzipien der sinnlichen und der übersinnlichen Welt“ zeige. Reich 1935, 15 ist ebenfalls der Meinung, Kants „Position in der Dissertation“ sei „durch in ihm erweckte Platonreminiszenzen bestimmt“ und sieht in Moses Mendelssohns *Phaedon* von 1767 den Auslöser. Die „gesamte kantische Position in der Dissertation über die sensible und intelligible Welt“ sei durch „zwei Motive bedingt: einmal das Licht des Jahres 1769, das Prinzip der Idealität des Raumes und der Zeit, und zweitens, für den Entwurf einer rein rationalen Metaphysik, das als sicher feststehende Vorbild der platonischen Lehre von der Sittlichkeit“, die Kant „1770 zu einer Annahme ebensolcher Realität von Vernunftbegriffen auf theoretischem Felde“ verführe (Reich 1935, 23). Heimsoeth 1967, 125 ist der Ansicht, dass Kant 1770 „ganz unzweideutig und bewußt auf Platonisches hinweist“ und für das „Neue [...] eben auf den alten Plato ausdrücklich zurückgreift.“ Auch Viellard-Baron 1979, 41 ist der Meinung, die Dissertation „semble un rappel du platonisme“ und noch Nuzzo 2003, 43, 44, 48 vertritt im Anschluss an Heimsoeth 1965 diese Position. Samsom 1927, 74-75, Tonelli 1967, 96-97, Popkin und Laursen 1998, 262 hingegen plädieren für die skeptische Herkunft: „It is well-known that Kant referred to many sceptical doctrines in his lectures and writings, even making the noumena-phaenomena distinction his own.“ Patt 1997, Anmerkung zu S. 35 und Ferrari 1989, 67 betonen richtig den antiplatonischen Sinn dieser Unterscheidung.

¹⁸¹ Patt 1997, 18. Vgl. auch Patt 1997, 15. Auch Höffe 2003, 51 spricht von einer „antiplatonischen Aufwertung der Sinnenwelt“.

¹⁸² Vgl. Ferrari 1989, 67: «Mais alors que, pour la tradition issue de Platon, le sensible est source d'erreurs et d'illusions, il devient chez Kant par sa forme *a priori* un lieu de la vérité ayant sa clarté et sa distinction propres:

tura schreibt, Platon habe unter Verachtung der sinnlichen Welt („despecto mundo sensibili“) die gesamte Sicherheit der Erkenntnis auf jene Ideen beschränken wollen („totam certudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas“), wodurch er zwar den Weg der sapientia begründet, jedoch den der scientia zerstört habe.¹⁸³ Dass Kant ganz in dieser Tradition steht, soll später in Abschnitt 4.2.1 gezeigt werden. In einer Reflexion, die zwischen 1760 und 1772 entstanden ist, heißt es zwar: „Magnus defensor: Plato. Intelligibile oppositum sensibili“ (XVI 60, Refl. 1636), aber damit ist für Kant gemeint, dass Platon den Bereich des Intelligiblen gegenüber dem Sensiblen als alleinige Erkenntnisquelle angesehen, nicht aber, dass er eine Unterscheidung zwischen zwei gleichberechtigten Erkenntnisbereichen gemacht habe, wie es Kants Anliegen in der Dissertation ist. Platon hat für Kant nur eine Isolation der intelligiblen von der sensiblen Erkenntnis betrieben und dabei Letztere um ihr Eigenrecht gebracht. Diese Kritik wiederholt Kant an vielen Stellen vor allem mit Bezug auf die Mathematik: Platon habe nicht verstanden, dass reine Erkenntnis nicht per se schon Erkenntnis durch den Verstand oder die Vernunft sei, sondern dass es daneben noch eine reine Erkenntnis durch die Sinnlichkeit gebe, die eben für die Mathematik entscheidend sei (vgl. z. B. KrV Anmerkung zu A 314 / B 371 und Anmerkung zu VIII 391). Mit Argumenten, die in eine ähnliche Richtung weisen, hatte Kant schon in der Raumschrift die Analysis situs von Leibniz zurückgewiesen: Mit bloßen Begriffen sei es nicht möglich, die Differenz von rechter und linker Hand zu erklären. Begrifflich sind beide vollkommen identisch und der Unterschied von Rechts und Links sei nur durch den Bezug auf den absoluten Raum, also nicht begrifflich, zu erklären: Der absolute Raum erklärt das Verhältnis der Lagen der Teile der Materie gegeneinander, nicht umgekehrt, wie Leibniz wollte, der den Raum aus den Verhältnissen der Materie ableitete (vgl. II 382-383). 1770 wird der absolute Raum ersetzt durch die reine Anschauungsform des Raumes. Das Beispiel mit den inkongruenten Gegenständen kehrt in § 15 der Dissertation wieder (vgl. II 402-403). In der Folge werden gerade die platonischen Paradewissenschaften der *διδασκαλία*, Geometrie als „MATHESIS PURA“ des Raumes (und bei Kant auch eine „MECHANICA pura“ [§ 12; II 397] als Zeitwissenschaft), als Wissenschaften der Form der reinen Sinnlichkeit konzipiert. Dies wird durch die duale Konzeption der sinnlichen Erkenntnis ermöglicht, da diese aus „materia“ und „forma“ (§ 5; II 393) bestehen soll. Während bei der Erkenntnis von Erscheinungen (*apparentia*; § 5; II 394) beide Komponenten beteiligt sind, indem sich die

l'espace et le temps permettent de rendre compte de l'existence de la géométrie et du développement des mathématiques.»

¹⁸³ Bonaventura 1882-1902, V 572 – *Sermones selecti de rebus theologicis* Sermo IV, 18. Vgl. auch Ralfs 1964, 81ff. Dazu, in welcher Weise Platon die Empirie keineswegs verachtet und zu den in der Höhe schwebenden Ideen Zuflucht genommen hat, sondern mit ihnen gerade eine Korrektur der Empirie beabsichtigt hat, vgl. Schmitt 2003, 225-232.

„forma“ bestimmend auf die „materia“ richtet und als „lex quaedam menti insita“ des Raumes und der Zeit die „varia, quae sensus afficiunt naturali quadam animi lege“ koordiniert (§ 4; II 392)¹⁸⁴, ermöglicht die Form der reinen Sinnlichkeit vor aller Konstitution von Erscheinungen die Geometrie als Mathesis pura des Raumes, die Mechanik als Wissenschaft der Zeit und die Arithmetik als Wissenschaft der Zahl. „*Sensualium itaque datur scientia*“¹⁸⁵, hebt Kant hervor. Die „schola Eleatica“, zu deren Nachfolgern Kant auch Platon rechnet¹⁸⁶, hat hingegen den Fehler gemacht, die scientia nur bei der „intellectio realis“ zu suchen (§ 12; II 392).¹⁸⁷ Für Kant aber zeichnet sich Wissenschaft im strengen Sinne dadurch aus, dass ihre Gegenstände nicht empirisch zugänglich sind, was aber sowohl bei der reinen Form der Sinnlichkeit als auch der intellektuellen Erkenntnis der Fall ist.¹⁸⁸

Die These, Kant habe sich mit dieser Unterscheidung nicht an Platon orientiert, lässt sich zweitens stützen, wenn man ein wenig die Geschichte der Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena und ihres Verhältnisses zur Wahrnehmung (der αἰσθησις bzw. deren Erkenntnisgegenständen, den αἰσθητά) und dem Wissen (der διάνοια und dem νοῦς bzw. deren Erkenntnisgegenständen, den νοητά) verfolgt. Soviel vorweg: Für Kant sind, wie in dem Zitat aus § 3 ersichtlich wird, Phaenomena mit den sensibilia (den αἰσθητά) und Noumena mit den intelligibilia (den νοητά) identisch. Entscheidend ist insbesondere die Gleichsetzung von Phaenomena und sensibilia. Platon und Aristoteles legen in den Passagen ihrer Schriften, die sich mit den Voraussetzungen von Erkenntnis beschäftigen, demgegenüber eine differenzierte Analyse verschiedener Erkenntnisstufen vor, innerhalb derer eine derartige Gleichsetzung unmöglich wäre: Sie unterscheiden Wahrnehmung (αἰσθησις), Meinung (δόξα) und das eigentliche Wissen (διάνοια und νοῦς). Zwischen dem Bereich des Wahrnehmens und des Meinens ist der Bereich der Vorstellungen, der φαντασίαι bzw. der φαινόμενα angesiedelt, denen zwar im Erkenntnisprozess eine unentbehrliche Rolle zukommt, die in ihren spezifischen Leistungen

¹⁸⁴ Diese der Sinnlichkeit zugesprochene „mens“ mit ihrer „lex“ ist eine der Form der Sinnlichkeit eigene Spontaneität, nicht aber – gemäß der Grundunterscheidung von mundus sensibilis und intelligibilis – der eigentliche intellectus bzw. die ratio.

¹⁸⁵ In der *Metaphysik Dohna* von 1792/93 heißt es: „Sensibilium non datur scientia war Plato's Satz.“ (XXVIII 618)

¹⁸⁶ Vgl. z. B. Refl. 4449 (XVII 555-556). Vgl. auch Heimsoeth 1967, 138.

¹⁸⁷ Hier greift Kant auf seine Unterscheidung zwischen dem „USUS LOGICUS“ und „REALIS“ des Verstandes aus § 5 (II 393) zurück: Ersterer ist zur Subordination von Begriffen gemäß dem Satz vom Widerspruch schon in der sinnlichen Erkenntnis und somit auch in der Geometrie erforderlich, wohingegen nur letzterer selbst nicht-empirische Begriffe hervorbringt. Das heißt jedoch nicht, dass es – wie für die Eleaten – von der Sinnlichkeit keine Wissenschaft gibt.

¹⁸⁸ Dass Kants nähere Bestimmung der Mathematik als Wissenschaft der sinnlichen Anschauung gerade nicht platonisch ist, verkennen Interpretationen wie die von Hoffmann 1960, 430, für den die Tatsache, dass „für Kant wie für Platon [...] die Mathematik ein für allemal das Muster [...] für wissenschaftliches Denken“ abgebe und dass „für beide [...] die Naturwissenschaft nur so viel Wissenschaftscharakter“ habe, „als sie mathematisch“ verfähre, unter anderem dazu führt, „Kant als Platoniker zu begreifen“.

jedoch streng von der Wahrnehmung und dem Wissen unterschieden sind¹⁸⁹: Während es die spezifische Kompetenz der Wahrnehmung ausmacht, Farben, Formen, Töne usw. sicher unterscheiden zu können, hält die Vorstellung bereits mehrere dieser Unterschiede in einem bildlichen Ensemble über den unmittelbaren Moment der eigentlichen Wahrnehmung hinaus fest. Sie wird dadurch anfällig für Fehler, weil ja Wahrnehmungsunterschiede in jeder beliebigen Weise verbunden vorgestellt werden können. Erst die Meinung beansprucht, ausgehend von einer bestimmten Vorstellung eine wirkliche Sachbehauptung über einen komplexen Gegenstand zu machen¹⁹⁰, die dann falsch werden kann, wenn sie ihr Urteil von dem abhängig macht, was ihr eine bestimmte Vorstellung an Wahrnehmbaren von einer Sache liefert, da diese Sache so nie begrifflich, sondern nur als Instanz erkannt werden kann. Dies ist z. B. der Fall, wenn jemand die Sache Dreieck allein an dem festmacht, was ihm die Vorstellung von z. B. einem gleichseitigen Dreieck liefert: Da die bestimmte Winkelsumme dasjenige ist, was man wissen muss, um jedes Dreieck sicher von Quadraten zu unterscheiden, ist ein Überschritt von der Vorstellung in die höhere Dimension des rationalen Denkens erforderlich, das sich an demjenigen orientiert, was allein zum Dreieck als Dreieck gehört, nicht aber an dem, was zum Dreieck als jeweils singulär vorgestelltem Dreieck gehört.¹⁹¹ Interessant nun ist, dass gerade eine Vernachlässigung dieser verschiedenen Dimensionen von Rationalität im weiteren Sinne (Wahrnehmen, Vorstellen, Meinen, Wissen) bzw. die Gleichsetzung einiger von ihnen – was ja, wie gesehen, auch Kant vollzieht – nach Ansicht Platons und Aristoteles' zum Relativismus und Skeptizismus geführt hat. Dass die Wahrnehmung täusche, kann nämlich nur behauptet werden, wenn ihr die prinzipiell täuschungsfreie Kompetenz der Unterscheidung von Farben, Formen usw. nicht mehr zugesprochen, sondern durch sie bereits unmittelbar etwas geleistet werden soll, was erst auf der Ebene der auf die Vorstellung folgenden Meinung bzw. des Wissens möglich ist: Gegenstandserkenntnis. Umgekehrt werden auf diese Weise aber auch die Leistungen des Wissens unterschätzt, weil dann, wenn man aus den Informationen, die einem die Wahrnehmung verlässlich liefert, schon ein adäquates Wissen haben soll, kein Dimensionswechsel mehr möglich ist bzw. alles Wissen sich nur an das hal-

¹⁸⁹ Vgl. z. B. Aristoteles, *De anima* III 3, 427b-428b: ὅτι μὲν οὖν οὐ ταῦτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν. [...] φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας. [...] φανερόν τοίνυν ὅτι [ἡ φαντασία, U. S.] οὐδὲ δόξα μετ' αἰσθήσεως [...]

¹⁹⁰ Indem sie eine πίστις über etwas erzeugt (Aristoteles, *De anima* III 3, 428a).

¹⁹¹ Vgl. dazu Aristoteles' Besprechung des primären Allgemeinen (zu der Wahl dieser Bezeichnung vgl. Schmitt 2003, 411), das im Grunde der platonischen Idee als eines vollbestimmten Begriffs einer Sache entspricht, in den *Analytica Posteriora* I 4, 73b-74a. Zu den Ausführungen insgesamt vgl. z. B. Aristoteles, *De anima* III 3, 427a-429a, Platon, *Politeia* V, 476c-480a. Zur genauen Unterscheidung zwischen Wahrnehmen und Vorstellen vgl. die Darstellung von Cessi 1987, 49-121.

ten kann, was ihm die Wahrnehmung bietet.¹⁹² Die Folge ist, dass der Wind z. B. an dem erkannt wird, was jedem davon in der Wahrnehmung zugänglich ist: dem einen an der Kälte, dem anderen an der Wärme.¹⁹³ In der Hauptquelle der pyrrhonischen Skepsis, den *Hypotyposes* des Sextus Empiricus, tritt genau diese Gleichsetzung von *φαινόμενα* und *αἰσθητά*, von *phaenomena* und *sensibilia*, im engen Zusammenhang der Begründung der Skepsis auf:

Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷονδὴποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν. 'δύναμιν' μὲν οὖν αὐτὴν καλοῦμεν οὐ κατὰ τὸ περιέργον ἀλλ' ἀπλῶς κατὰ τὸ δύνασθαι. 'φαινόμενα' δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διόπερ ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά.¹⁹⁴

Im letzten Zitat werden Vorstellen und Wahrnehmen gleichgesetzt. An anderer Stelle beruft sich Sextus Empiricus dafür auf Platon: Πλάτων τοίνυν ἐν τῷ Τιμαίῳ διελόμενος τὰ πράγματα εἰς τε τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά, καὶ εἰπὼν περιληπτὰ μὲν λόγῳ εἶναι τὰ νοητά, δοξαστὰ δὲ τυγχάνειν τὰ αἰσθητά, προδήλως κριτήριον ὥρισε τῆς τῶν πραγμάτων γνώσεως τὸν λόγον, συμπεριλαβὼν αὐτῷ καὶ τὴν διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐνάργειαν.¹⁹⁵

Die Zuschreibung dieser für die Skepsis essentiellen Unterscheidung an Platon hat in der Folgezeit bei Autoren, denen die Unterschiede zur genuin platonischen Auffassung – wie anscheinend auch Sextus Empiricus selbst – nicht mehr präsent waren und die sich dieser Unterscheidung für eigene Zwecke bedienten, für einige Verwirrung gesorgt. So taucht bei dem Wolff-Schüler Baumgarten interessanterweise ein Referat der Stelle bei Sextus Empiricus auf, an der die Unterscheidung auf Platon zurückgeführt wurde. Bei Baumgarten steht die Passage im Zusammenhang mit der Erklärung dessen, was er mit „Ästhetik“ meint. Der Gegenstand der Ästhetik, „sinnliche Vorstellungen“ seien dies ebenso bei Platon: „[...] und so wird es beim Plato gebraucht, wo *αἰσθητά* den *νοητοῖς* entgegengesetzt sind als undeutliche und deutliche Vorstellungen.“¹⁹⁶ Baumgarten sieht vermutlich seine „undeutlichen Vorstellungen“, die

¹⁹² Theaitet antwortet auf die Frage des Sokrates *Τὸ δὲ γε „φαίνεται“ αἰσθάνεσθαι ἐστίν*; mit: *Ἔστιν γὰρ*, woraufhin ihm Sokrates die Folgen dieser Überzeugung entwickelt: Nichts mehr ist ein an und für sich Bestimmtes und man kann keinem mehr eine Bezeichnung beilegen, weil dann, wenn die an die Wahrnehmung gebundene Vorstellung zum Erkenntniskriterium wird, sich das Große auch als klein erweist: Es gibt kein rationales Kriterium mehr, mit dem Hinsichten unterschieden werden können, so dass man z. B. das Große und Kleine jeweils getrennt von der Vorstellung für sich betrachten könnte (vgl. Platon, *Theaitet* 152a-b).

¹⁹³ Dieses Beispiel liefert Platon im *Theaitet* 152a-c: ΣΩ. [...] Ἀρ' οὐκ ἐνίοτε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ἰγῶσι, ὁ δ' οὐ; καὶ ὁ μὲν ἡρέμα, ὁ δὲ σφόδρα; ΘΕΑΙ. Καὶ μάλα. ΣΩ. Πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ ὅτι τῷ μὲν ἰγῶντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ οὐ; ΘΕΑΙ. Ἔοικεν. ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτω ἑκάτερω; ΘΕΑΙ. Ναί. ΣΩ. Τὸ δὲ γε „φαίνεται“ αἰσθάνεσθαι ἐστίν;

¹⁹⁴ Sextus Empiricus, *Hypotyposes* I, 8-9.

¹⁹⁵ Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII, 141. Die Stelle stellt eine freie Wiedergabe von *Timaios* 48e-49a (*ὁρατόν* / *νοητόν*) und 51b-52a (*αἰσθητόν* / *νοητόν*) dar. Bei Platon selbst ist an anderen Stellen das Begriffspaar *ὁρατόν* / *νοητόν* (*Politeia* 509d, 524c) zentraler als *αἰσθητόν* / *νοητόν* (*Politeia* 511c).

¹⁹⁶ Baumgarten, in: Poppe 1907, 65 – *Kollegium über die Ästhetik* § 1.

aber klar sein können, in den *αἰσθητά*, denen bei Sextus Empiricus im Folgenden eine *ἐνάργεια* zugesprochen wird, vorgeprägt und versteht unter den *νοητά*, die durch die Tätigkeit des *λόγος* neben der *ἐνάργεια* durch *ἀλήθεια* ausgezeichnet sind, die „deutlichen Vorstellungen“.¹⁹⁷ Baumgarten kreiert damit eine Verwandtschaft zwischen Platon und der Leibniz-Wolffschen Schule. Dass der Platonbezug jedoch dem platonischen Gedanken nicht gerecht wird, sondern der Sache nach eher der skeptischen Position nahe steht, zeigt die Bezeichnung der *αἰσθητά* als Vorstellungen: Auch für Baumgarten ist Wahrnehmen eine Art von Vorstellen, und auch die *νοητά* verbleiben als bewusst gemachter deutlicher Inhalt dessen, was in der Wahrnehmung noch undeutlich war, in der Dimension der Vorstellung. Das Baumgarten-Zitat steht in einer Vorlesungsnachschrift, die erstmals 1907 veröffentlicht wurde und daher Kant nicht zugänglich war.

Baumgartens *Philosophia generalis*, die von dessen Schüler Joh. Chr. Förster herausgegeben wurde, ist eine von eben diesem Förster verfasste *Dissertatio prooemialis de dubitatione et certitudine* vorangestellt. Dort wird in einer Passage die Unterscheidung als die des Sextus Empiricus beschrieben:

„Primarium tantummodo locum ex *Sexto Empirico* adponam, quo recte appareat sententia Pyrrhonis et scepticorum. (In der Fußnote steht ein Zitat von Sex, Hyp, 8; U. S.) Quando *Φαινόμενα* et *νοούμενα*, vti debent, a se inuicem distinguuntur, vt illa sint, quae sensu percipiuntur, haec vero, quae mente, non vero sensu cogitari possunt; praecipue quidem *τα νοούμενα* opposita habuerunt *τοῖς Φαινομένοις*, tamen vero simul *Φαινόμενα Φαινομένοις* opposuerunt; unde quoque explicari debent, quae scepticis adeo solemnia sunt: *παντὶ λόγῳ ἴσος ἀντικείμεται· οὐδὲν ὀρίζω· οὐ μᾶλλον τοῦτο ἢ ἐκεῖνο.*”

Wenig später folgt der Hinweis auf die Art und Weise, wie Platon diese Unterscheidung verstanden habe: Er habe den Widerstreit dadurch gelöst, dass er nur den Noumena Erkenntnisgewissheit zugesprochen habe: „*Plato*, qui primus in academia docuit et post eum genuinus discipulus *Speusippus* vtique sibi opposita censuerunt *Φαινόμενα* et *νοούμενα*; et vti de his certitudinem atque evidentiam obtineri posse adfirmarunt, ita hanc virtutem de illis negauerunt.“¹⁹⁸ Dies entspricht im Grunde exakt der Ansicht von der Isolation des Noumenalen, die Kant bei Platon sieht (s. u. Anm. 203).

Den Hinweis auf seine unbestimmten „veteres“ hat Kant aber vermutlich an einer anderen, ebenso unbestimmten, Stelle bei Baumgarten erhalten, wo es heißt:

¹⁹⁷ Vgl. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII 142-144.

¹⁹⁸ Baumgarten 1770, unpaginierte *Dissertatio prooemialis de dubitatione et certitudine* von Förster § 3. Vgl. Tonelli 1967, S. 96-97.

„Existente definitione, terminus definitus excogitari potest; graeci iam philosophi et patres inter αἰσθητά et νοητά sedulo semper distinxerunt, satisque apparet αἰσθητά iis non solis aequipollere sensualibus, quum absentia etiam sensa (ergo phantasmata) hoc nomine honoretur. Sint ergo νοητά cognoscenda facultate superiore obiectum Logices; αἰσθητά, ἐπιστήμης αἰσθητικῆς sive AESTHETICA.“¹⁹⁹

Nimmt man Kants wiederum unbestimmte Erwähnung des „Sinne[s] der Alten“ aus der *Kritik der reinen Vernunft* hinzu, „bei denen die Einteilung der Erkenntnis in αἰσθητὰ καὶ νοητὰ [A: νόητα] sehr berühmt war“ (KrV Anmerkung zu A 21 / B 35), hinzu, so gewinnt der Gedanke, dass die Stelle bei Baumgarten für Kant eine gewisse Wichtigkeit besessen hat, einiges an Wahrscheinlichkeit. Ob Kant jedoch bewusst intendiert, den skeptischen Charakter der Unterscheidung nicht zu erwähnen, ist sowohl hinsichtlich möglicher Quellen als auch sachlich nicht entgültig zu sagen. Tonelli bekennt, neben Baumgarten „trotz weitgehender Untersuchungen, nur drei weitere“ Quellen, nämlich „Jo. Regius, Carpov und Brucker“²⁰⁰, gefunden zu haben, die im 18. Jahrhundert über dieselbe Unterscheidung der Skeptiker berichteten. Baumgarten und Brucker waren Kant sicher vertraut. Ob Kant jedoch Baumgartens *Philosophia generalis*, die im selben Jahr wie die Dissertation erschienen ist, noch rechtzeitig bekannt wurde, bedürfte einer weiteren Untersuchung. Wichtiger als dies ist Folgendes: Die Tatsache, dass Kant keinen konkreten Autor der antiken Unterscheidung von Phaenomena und Noumena anführt, liegt möglicherweise an der Verwirrung, die in der Frage nach den Urhebern dieser Unterscheidung herrschte. Zudem hat Kant seine Quelle auch möglicherweise deswegen nicht genannt, um sich nicht mit unerwünschten Prämissen seines Referenzautors zu belasten. Letzteres erscheint auf jeden Fall angemessen: Hätte Kant die Unterscheidung als eine skeptische ausgewiesen, hätte er sie nicht für die gerade nicht skeptische Etablierung sicheren Wissens auf zwei Gebieten verwenden können.

Doch nun unabhängig von Quellenfragen zu eben diesen Absichten, die Kant mit dem Aufgreifen der Unterscheidung verfolgt: In Kants Dissertation selbst ist die Unterscheidung von Phaenomena und Noumena ausdrücklich gegen Wolff und die bei ihm damit verbundene bloß logische, d. h. graduelle Trennung von Wahrnehmung und Denken gerichtet. Gerade diese –

¹⁹⁹ Baumgarten 1735, 84-86 – *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus* § CXVI.

²⁰⁰ Tonelli 1967, Anmerkung 25 zu S. 97 bezieht sich auf Regius' *Oratio pro scepticismo*, Franequerae 1725, 14 und 17 und zitiert Carpovs *Idealismus ex concessis explosus*, Vinariae 1740, wo es in der Praefatio S. 5-6 heißt: „Sextus Empiricus scepticam autem facultatem τὴν ἀντιθετικὴν φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἰονδήποτε τρόπον, h. e. eam, quae sensibus adparentia, & ea, quae mente & intellectu percipiuntur, confert inter se, & opponi quolibet modo, vocat.“ Ferner zitiert Tonelli Brucker 1742-1744, I 1332: „Sceptica est facultas quae sensibus apparentia & ea, quae mente & intellectu percipiuntur, confert inter se atque opponit quolibet modo. Probe in hac definitione attendum est, ad distinctionem inter ea, quae sensibus apparent, & ea, quae mente & intellectu percipiuntur. Etsi enim φαινόμενα φαινομένοις quoque opponebant Sceptici, incertitudinem tamen, τῶν φαινομένων in eo potissimum quaerebant, quod τὰ νοούμενα, sive ea, quae mente percipiuntur, & rationatione ex apparentibus concluduntur, illis contraria sint, adeoque sensuum imagines cum notionibus intellectus non convenient, sed aliae videantur.“

in der Tat allerdings ganz unplatonische Auffassung – wird Kant später in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* für platonisch halten und kritisieren:

„Die *Sinnlichkeit* bloß in der Undeutlichkeit der Vorstellungen, die *Intellectualität* dagegen in der Deutlichkeit zu setzen und hiemit einen bloß *formalen* (logischen) Unterschied des Bewußtseins [...] zu setzen, war ein großer Fehler der Leibniz-Wolffischen Schule, nämlich die Sinnlichkeit bloß in einem *Mangel* (der Klarheit der Theilvorstellungen), folglich der Undeutlichkeit zu setzen, die Beschaffenheit aber der Verstandesvorstellung in der Deutlichkeit; [...] Leibniz aber war eigentlich Schuld daran. Denn er, der platonischen Schule anhängig, nahm angeborene reine Verstandesanschauungen, Ideen genannt, an, welche im menschlichen Gemüt, jetzt nur verdunkelt, angetroffen würden und deren Zergliederung und Beleuchtung durch Aufmerksamkeit wir allein die Erkenntniß der Objekte, wie sie an sich selbst sind, zu verdanken hätten.“ (VII 140-141; Unterstreichungen von mir, U. S.)

1798 sieht Kant also in „Leibniz’ Philosophie und ihrer Fortsetzung bei Wolff eine Unterschätzung der Sinnlichkeit am Werke, wonach diese eher verwirrt als zu Erkenntnis beiträgt“²⁰¹, die ihre Wurzeln bei Platon hat.²⁰² Es bestätigt sich also sowohl der Sache nach als auch unter Berücksichtigung von Kants Meinung, dass die 1770 gegen Wolff – der dort zwar nicht als „Platonschüler“ genannt wird, aber immerhin auch die Meinung eines bloß graduellen Unterschieds von Wahrnehmen und Denken vertreten hat, – gerichtete Distinktion zwischen Phaenomena und Noumena auf keinen Fall für platonisch gehalten werden kann. Auch nennt Kant im Zusammenhang der Begründung dessen, wie er die Unterscheidung der Phaenomena von den Noumena verstanden wissen will, überhaupt nie den Namen Platon, weder in der Dissertation noch im Kapitel „Vom dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ (KrV A 235-260 / B 295-315) in der *Kritik der reinen Vernunft*. Wenn in den Reflexionen zuweilen neben Platon andere antike Autoren im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung genannt werden, handelt es sich dabei immer um die Feststellung, dass sie entweder das Intelligible oder das Sensible isoliert²⁰³, nie aber darum, dass sie eine Unterscheidung von zwei gleichwertigen Bereichen gemacht hätten, wie Kant es verstanden wissen will. Dazu lässt sich nun Folgendes sagen: Wichtig ist für ihn die Betonung der Gleichwertigkeit dessen, was durch die Sinnlichkeit und den Verstand erkannt wird. Diese Gleichwertigkeit ist nur möglich, weil beide in der Dimension der Vorstellung verbleiben. Für

²⁰¹ Patt 1997, 21.

²⁰² Zu Leibniz’ Selbsteinschätzung als Platoniker in den *Nouveaux Essais sur l’entendement humain* s. u. S. 84-85.

²⁰³ „Epikur behauptete den wesentlichen Unterschied des sensitiven und sensualen, lehnte aber, daß das sensitive allein Wahrheit, Deutlichkeit enthalten und eine Wissenschaft werden kan. Plato behauptete den wesentlichen Unterschied des sensitiven und intellectualen, lehnte aber, daß nur das intellectuelle Wissenschaft gebe. Aristoteles behauptete, es sey zwischen beyden kein wesentlicher Unterschied, beyde entsprängen aus den sinnen, und die Vernunft wäre nur ein besonderer Gebrauch der ersten, dadurch iene zur Wissenschaft werden könnten.“ (Refl. 1623; XVI, 63; Hervorhebungen von mir, U. S.) „Historie der Unterschiede zwischen sensitivis und intellectualibus. aegypt. Pythagoras. Heraclyt [eleatische]. Plato [ideae innatae] und Pythagoras Machten die intellectua-lia zu besondern objecten der möglichen Anschauung; [...] intuitus intellectualis, aus dem alles abstammt.“ (XVII 555-556, Refl. 4449)

die Skeptiker wurde dies zum Problem des ständigen Widerstreits von Phaenomena und Noumena untereinander und mit sich selbst, das sie zunächst zur Isosthenie und schließlich zur ἐποχή, zur Urteilsenthaltung, führte. Für Kant jedoch stellt diese Gleichwertigkeit ein im Prinzip von den Skeptikern richtig gesehenes Theorem dar, das bei ihm nun aber in einer nichtskeptischen Weise zum Fundament für die Sicherung zweier voneinander unterschiedener, jedoch jeweils verlässlicher (und eben deswegen gleichwertiger), reiner Erkenntnisbereiche werden soll. Die Phaenomena sind eben gerade ein autonomer und vollgültiger Erkenntnisbereich auf dem Gebiet der reinen Arithmetik und Geometrie sowie dem einer reinen Zeitwissenschaft, die Kant „MECHANICA pura“ (§ 12; II 397) nennt. Deren Kompetenzen würden eingeschränkt, wenn dort in irgendeiner Weise die Anwesenheit des Verstandes behauptet würde, wobei gilt, dass Kant hierbei die Variante Wolffs im Auge hat, nach der die Sinnlichkeit als Vorstellung bereits in undeutlicher Weise das ist, was der Verstand aufklärt. Ein Modell von Rationalität, das nicht prinzipiell auf Vorstellungen eingeschränkt ist, wie man es bei Platon und Aristoteles findet und in dem der Wahrnehmung eine eigene spezifische Rationalität gerade deswegen zukommt, weil sie nicht Vorstellung, Meinung usw. ist, kann Kant von den skeptischen Prämissen her, die er wie selbstverständlich voraussetzt – dass nämlich alles Wahrnehmen und Denken immer Vorstellen ist – gar nicht ausbilden. Die Noumena von 1770 sind zwar in dem Sinne keine Phaenomena, als sie als Ding-an-sich-Erkenntnis gefasst werden und insofern die Dinge nicht in einer subjektiven, sondern in einer objektiven Weise zu erkennen geben, Vorstellungen bleiben sie dennoch. Dasselbe gilt für die Noumena von 1781, die jedoch nicht mehr wirkliche Erkenntnis sind, weil sie die phänomenale Ebene verlassen (s. Abschnitt 4.1.2.2). Kant möchte mit der Phaenomena-Noumena-Distinktion explizit eine Zäsur einleiten, indem er mit ihr etwas längst Vergessenem zu neuem Ruhm verhilft. Insofern verleiht er ihr eine gänzlich neue Bedeutung als Baumgarten, für den sich die Distinktion offenbar kontinuierlich gehalten hat, da sie schon („iam“²⁰⁴) die griechischen Philosophen verwendet hätten.

3.2 Phaenomena und Noumena, Physik und Moral, Epikur und Platon

Schon 1770 trennt und kennzeichnet Kant die beiden großen Bereiche, die seine Philosophie in der Folgezeit bestimmen werden, mit den Namen zweier antiker Philosophen: Epikur und Platon werden zu Leitautoren der Physik und Moral. Letzterer wird seinen Platz später abtreten, Physik und Moral bleiben jedoch die großen Themen von Kants Philosophie. Die Gründe für die Zuordnung sind folgende: Die in der Dissertation thematisierten Erkenntnisbereiche

²⁰⁴ S. das Zitat auf S. 55 in dieser Arbeit.

lassen sich als die folgenden drei beschreiben: die theoretische Erkenntnis der Phaenomena, die theoretische Erkenntnis der Noumena und die moralisch-praktische Erkenntnis der Noumena. Erstere beschäftigt sich als empirische Physik und Psychologie mit dem „sensus extern[us]“ und „intern[us]“ (§ 12; II 397). Hier werden Gegenstände subjektiv, „*uti apparent*“ (§ 4; II 392), erkannt. Geometrie als „*MATHESIS PURA*“ des Raumes und „*MECHANICA PURA*“ als Zeitwissenschaft (vgl. § 12; II 397) thematisieren die Form der reinen Anschauung, die zur Erkenntnis der Phaenomena benötigt wird. Die zweite stellt eine Form von Erkenntnis dar, in der Gegenstände durch den Verstand objektiv, „*sicuti sunt*“ (§ 4; II 392), erkannt werden. Hier wird der „*intellectus usus [...] realis*“ tätig, dessen Begriffe wie „*possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc.*“ (§ 8; II 395) diejenigen sind, welche „*neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae.*“ (§ 6; II 394) Aus der Perspektive der *Kritik der reinen Vernunft* wären das die Kategorien, die jedoch dort nicht mehr eine „Ding an sich“-Erkenntnis ermöglichen, wie 1770 noch angenommen wird. Daher stellt die Physikkonzeption der Dissertation eigentlich eine Metaphysik dar. Ihr antiker Leitautor ist Epikur, dessen Name in § 30 genannt wird, wo Kant das Programm einer Physik, die auf „*principia convenientiae*“ angewiesen ist, formuliert. Diese benötigt der Verstand, weil ohne sie „*nullum fere de obiecto dato iudicium liceret.*“ Epikurs Prinzip „*omnia in universo fieri secundum ordinem naturae*“ ist ein solches, weshalb es sich allgemein bewährt habe. Epikur ist wie schon 1755 und noch 1781/1787 für Kant der Gewährsmann für die im menschlichen Verstand ansässige Naturgesetzlichkeit. Auch das dritte Prinzip, das Kant anführt, ist an Epikur angelehnt: „*nihil omnino materiae oriri, aut interire.*“ (II 418) Bei Lukrez, der maßgeblichen Quelle epikureischen Gedankenguts, ist das „*principium*“ von „*naturae species ratioque*“ Folgendes: „*nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam.*“²⁰⁵ Ferner löst die „*natura*“ alles wieder „*in sua corpora rursum*“ auf, so dass dafür gesorgt ist, dass „*neque ad nihilum interemat res.*“²⁰⁶

Platon wird in § 9 wichtig, wo davon gesprochen wird, dass die „*principia generalia intellectus puri*“ auf ein „*exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est PERFECTIO NOUMENON*“ geführt werden könnten, welche für die Theorie Gott, für die Praxis die „*PERFECTIO MORALIS*“ (II 396) sei. Im Grunde hat die Thematisierung der perfectio moralis keinen systematischen Wert

²⁰⁵ Lukrez, *De rerum natura* I 150. Vgl. auch I 205: „*nil igitur fieri de nilo posse fatendumst [...]*“

²⁰⁶ Lukrez, *De rerum natura* I 215-216. Vgl. auch I 237: „*haud igitur possunt ad nilum quaeque reverti.*“ Ferner I 265-266: „*Nunc age, res quondam docui non posse creari de nilo neque item genitas ad nil revocari, [...]*“ Vgl. in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant davon spricht, dass „*die Alten*“ die beiden Sätze „*Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*“ „unzertrennt verknüpften.“ (KrV A 186 / B 229)

für die Dissertation, denn an keiner anderen Stelle wird die Thematisierung der Moral wieder aufgegriffen, wohingegen die gesamte Sectio IV mit der Begründung der Einheit der Substanzen durch einen „mundi *architectus*“ bzw. „*creator*“ (§ 20; II 408) das Gottesargument wieder aufgreift. Interessant ist jedoch die Präsenz Platons im Zusammenhang mit der Moral: Moralische Begriffe werden nicht aufgrund von Erfahrung, sondern durch den reinen Verstand gewonnen: „*Philosophia igitur moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram [...]*“ (§ 9; II 396). Als antiken Gewährsmann dieser Auffassung führt Kant Platon an. Sein Gewährsmann für die Theorie, Epikur, sowie Shaftesbury und dessen Anhänger folgen in einem Atemzug als Gegeninstanz:

„quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo iure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, uti Shaftesbury et asseclae. In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas est variabilis, *maximum* est mensura communis et principium cognoscendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis ideale, Platoni idea (quemadmodum ipsius idea reipublicae)“ (II 396).

Auffällig an Kants positiver Erwähnung Platons ist jedoch die Tatsache, dass das, was Kant in der Dissertation unter einer platonischen Idee versteht, seinen eigenen Prämissen zufolge dem Menschen epistemisch eigentlich unzugänglich ist. Das Problem entsteht aufgrund der Unterscheidung der sinnlichen von der intellektuellen Erkenntnis, die jeweils mit spezifisch unterschiedlichen Merkmalen eingeführt werden: Die Erkenntnisweise des intellectus erfolgt durch abstrakte Begriffe (§ 1: *per notionem abstractam* [II 387]), d. h. durch Allgemeinbegriffe (§ 1: *ideae intellectus et universales* [II 387]), die (für den Menschen) nicht zugleich anschaulich sein können: „*Intellectualium non datur (homini) intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto.*“ (§ 10; II 396) Kant legt Wert darauf, dass der menschliche intellectus von allem Sinnlichem abstrahiert (§ 6: *ab aliquibus abstrahere*): Hier wird nicht eine durch rationale Kriterien begründete Auswahl aus der Empirie getroffen, sondern von allem Sinnlichen überhaupt abgesehen und *ideae purae* gebildet. (II 394) Umgekehrt ist der *intuitus purus* kein „*conceptus universalis s. logicus, sub quo, sed singularis, in quo sensibilia quaelibet cogitantur.*“ (§ 12; II 397) Im Corollarium zu § 15 wird ausdrücklich gesagt, für die Anschauungen Raum und Zeit gelte, dass jeder bestimmte Raum und jede bestimmte Zeit nur durch Einschränkung (*limitando*) bestimmbar sei. (II 405) Eben dieses aber zeichnet für Kant auch die platonische Idee aus: „*quatenus minores gradus nonnisi limitando maximum determinari posse censentur.*“ (§ 9; II 396) Somit darf Platons Prinzip, das nach Kant zwar durch den intellectus purus erkannt wird, gerade nicht abstrakt sein, sondern muss „in concreto“ (§ 10) die unter

einen Begriff von Vollkommenheit fallenden Dinge in sich enthalten. In § 25 wird sogar der nur Gott mögliche Zugang zur intellektuellen Anschauung und zur platonischen Idee betont: „intuitu[s] puru[s] intellectual[is] et legibus sensuum exempt[us], qualis est divinus, quem Plato vocat ideam.“ (II 413) Folglich müsste die platonische Idee der perfectio moralis eigentlich eine intellektuelle Anschauung sein, die dem Menschen Kants Prämissen zufolge nichts nützt, da er ihrer nicht ansichtig werden kann.

Es stellt sich nun die Frage, warum Kant Platon hier trotz dieser Unstimmigkeit als Gewährsmann für die praktische Philosophie angeführt hat. Obwohl Kant nämlich die platonische Idee als intellektuelle Anschauung wie Malebranches Prinzip „*nempe nos omnia intueri in Deo*“ (Scholion zu § 22; II 410) für mystisch halten musste²⁰⁷, gab es offenbar einen Aspekt an dieser Idee, den er für die Moral akzeptierte bzw. der nur durch den Rekurs auf die platonische Idee erklärt werden konnte. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Kant in § 25 die platonische Idee im Zusammenhang theoretischer noumenaler Erkenntnis erwähnt. Hier wird Platon getadelt, weil er im Grunde das „potissimum praeceptum“ der Metaphysik nicht beachtet hat: „sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant*“ (§ 24; II 411). Die für die Theorie erforderlichen reinen Intellektualbegriffe sind keine platonischen Ideen, sondern einfache abstrakte Begriffe. Im Zusammenhang mit der Moral kann Kant Platon trotzdem loben. Es fragt sich nur, ob dann das Prinzip der Moral noch Erkenntnischarakter beanspruchen kann – ein Aspekt, der Kant in § 9 nicht weiter interessiert, weil es ihm dort um etwas anderes geht. Dieses andere besteht in der Forderung nach „*principia diiudicandi*“ (§ 9; II 396), womit sich Kant mit Platons Rückendeckung gegen seine Auffassung von 1765/66, nach der gerade die „Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume“ noch „am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt“ seien, wendet. Kant selbst ist 1765/66 der Meinung, er müsse erst erwägen, „was *geschieht*, ehe ich anzeige, was *geschehen soll*, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den *Menschen* studiren muß.“ (II 311) Man müsse die „*Natur* des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der *rohen* und welche im Stande der *weisen* Einfalt angemessen sei“ (II 311-312), ausfindig machen. Kants Konglomerat aus Hume, Shaftesbury, Hutcheson, Wolff und Baumgarten von 1765/66 folgt seiner Meinung nach einer „schöne[n] Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem

²⁰⁷ Zur Parallelisierung von Malebranche und Platon vgl. auch den Brief an Marcus Herz vom 14. 2. 1772: „Plato nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an. *Mallebranche* ein noch daurendes immerwährendes Anschauen dieses Urwesens.“ (X 131)

völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.“ (II 312)²⁰⁸ 1770 findet also eine Drehung um 180 Grad²⁰⁹ statt, denn jetzt steht gerade mit der Berufung auf den antiken Platon ein nicht empirisch zugängliches principium diiudicandi am Anfang. Die nun angesprochene Vollkommenheit ist nicht mehr die von Wolff²¹⁰, sondern eine allen aus der menschlichen Natur ableitbaren Vollkommenheiten als Maßstab in der Vernunft vorausliegende.²¹¹

Was Kant an Platons Idee in § 9 also primär interessiert, ist nicht deren in § 25 angeführter Charakter als intellektuelle Anschauung, wohl aber deren Eigenschaft, empiriefrei, d. h. durch den intellectus purus, erkennbar zu sein und Maßstabscharakter zu besitzen.²¹² Eben dieser Maßstabscharakter bzw. die sich darin ausdrückende Vorstellung von konkreter Vollkommenheit scheint es zu sein, was die platonische Idee von den anderen reinen – abstrakten – Begriffen unterscheidet, die Kants Auffassung in der Dissertation zufolge ohne Anschauung Erkenntnis ermöglichen. In der *Kritik der reinen Vernunft* wird Kant die Wahl der platonischen Idee für diese Zwecke für notwendig befinden. Im Prinzip bleiben dort aber die Probleme die gleichen (s. dazu u. Abschnitt 4.2.1 dieses Teils). Die Modernität von Platons wieder fruchtbar gemachter Denkweise wird dadurch unterstrichen, dass Kant damit sachlich an dasjenige anzuknüpfen meint, was „nunc temporis“ als „ideale“ (II 396) verstanden werde, ein Terminus, „der der Antike ganz fremd gewesen war und als Substantiv nicht vor dem 18. Jahrhundert nachweisbar scheint.“²¹³ Die merkwürdig zwiespältige, von Kant aber nicht als solche gekennzeichnete, Beurteilung Platons ist Ausdruck eines für ihn charakteristischen Verfahrens, für das im Folgenden noch weitere Beispiele angeführt werden sollen: Ab der

²⁰⁸ Auch 1764 in der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* lobt Kant noch „Hutcheson und andere“, die „unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert“ (II 300) hätten. Schwaiger 1999, 79 weist darauf hin, dass Kants Vorordnung der deskriptiven Ebene vor die normative durch Baumgartens Warnung vor einer chimärischen Ethik bedingt ist, indem man die Menschen nicht zu Unmöglichem verpflichten dürfe. Zur damit verbundenen Stoakritik s. u. Kap. 4.1 des dritten Teils.

²⁰⁹ Einen Überblick über die kontroversen Deutungen der Dissertation gibt Schwaiger 1999, 81, der selbst von einem „echten Neuansatz“ spricht.

²¹⁰ Schwaiger 1999, 82 betont, Kant gehe „an dieser Stelle nicht wieder auf den Wolffschen Vollkommenheitsbegriff zurück“. Dagegen spreche „schon die unmittelbar zuvor zum Ausdruck gebrachte prinzipielle Opposition gegen Wolff.“

²¹¹ Vgl. auch Refl. 4862 (XVIII 13): „Platons Lehre von den Ideen sollte dazu dienen zu verhindern, daß wir nicht aus empirischen principien das suchten, was seine Quellen und Urbild in der bloßen Vernunft haben kann, nemlich die wahre Vollkommenheit.“

²¹² In der *Kritik der reinen Vernunft* behält Kant im Grunde dieselbe Position bei. Ferrari 1989, 70 charakterisiert Kants Verfahren, «de ne voir dans ce mouvement que l'aspect positif qui permet de fonder la morale [...] à l'opposé d'un empirisme qui ruine l'éthique et conduit à un scepticisme destructeur» folgendermaßen: «La théorie platonicienne des idées, débarrassée de ses illusions métaphysiques, ouvre la voie et appelle la solution critique qui définit l'idée comme un concept de la raison, c'est-à-dire une représentation qui naît de l'application d'une exigence d'inconditionné à une notion de l'entendement.»

²¹³ Schwaiger 1999, 84.

Dissertation von 1770 wird Kant gewissermaßen zum Klassizisten, indem er wichtige Elemente seiner Theorien mit den Namen antiker Autoren besetzt. Er kümmert sich dabei nicht um ein angemessenes Verständnis des jeweiligen Autors, sondern misst das Gegenüber an den eigenen Gedanken. Im Falle Platons wird Kants Sortierungsverfahren von Meinungen sogar innerhalb eines Gedankens eines einzigen Autors wirksam: Einerseits ist Platons Ideenlehre für Kant 1770 wie Malebranches Diktum „*omnia intueri in Deo*“ (Scholion zu § 22; II 410) wegen der Annahme intellektueller Anschauungen für den Menschen in der Theorie inakzeptabel, stellt jedoch andererseits unter dem Aspekt der Bereitstellung eines Diiudikationsprinzips für die Moral eine nennenswerte Alternative gegenüber der moral-sense-Philosophie dar. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist Platon mit seinen Ideen noch Kants Gewährsmann für die Moral, das Problem, wie diese erkennbar sein sollen, bleibt, wie gesagt, aber weiter ungelöst. Dass jedoch möglicherweise Erwägungen hinsichtlich der Rolle des Enthusiasmus in der Moral eine Rolle für Kants positive Haltung Platon gegenüber wichtig gewesen sind, die allerdings in der Dissertation gar nicht und in der *Kritik der reinen Vernunft* sehr versteckt zum Ausdruck gebracht werden, soll in dem separaten Kapitel 6 zu den Quellen von Kants Platonkenntnis erörtert werden.

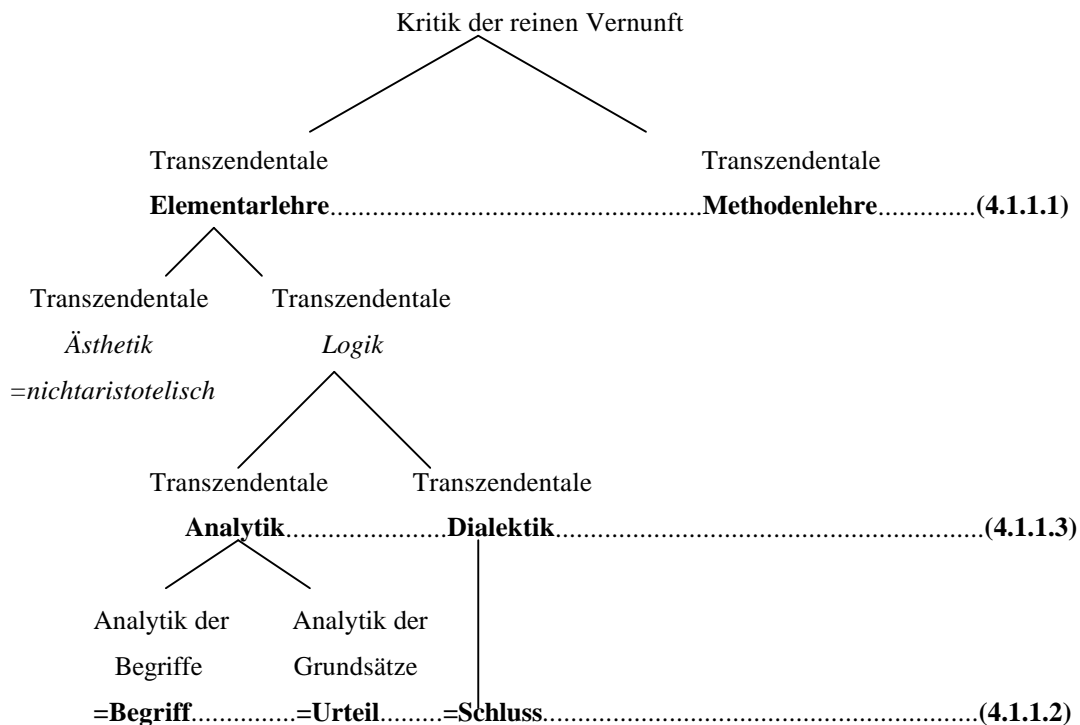
4 Die *Kritik der reinen Vernunft*

Wie bereits angedeutet, verwendet Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* einerseits bestimmte antike Autoren als „Leitautoren“ für Teilaspekte seines eigenen Denkens und stellt die „Kritik“ andererseits als Schlussphase einer zugleich historischen und vernunftnotwendigen Abfolge von Positionen dar, deren Urausprägungen für ihn in der Antike liegen. Obwohl diese zwei Aspekte im Folgenden zur Sprache kommen sollen, wird sich die Gliederung der folgenden Ausführungen an einem anderen – jedoch damit verbundenen – Aspekt orientieren: Es soll gezeigt werden, in welcher Weise Kant neben der Inanspruchnahme von Einteilungsschemata, die aus der aristotelischen Tradition der Logikbücher stammen, und dem unausdrücklichen und zudem modifizierten Rückgriff auf die bereits thematisierte skeptische Unterscheidung von Phaenomena und Noumena in der *Kritik der reinen Vernunft* mit Kontrasten und Konstellationen antiker Autoren (die ihrerseits bereits tradierte Vorgaben darstellen) operiert: Platon ist nur im Gegensatz zu einerseits Aristoteles, andererseits Epikur zu denken. Zu diesem Zweck soll zunächst das mehr Formale der Disposition im Hinblick auf antike Vorgaben und eigene Positionierungen Kants betrachtet werden (4.1). Es wird ausführlich zu untersuchen sein, in welcher Weise die bereits aus der Dissertation bekannte und weiterhin unbestimmt für antik gehaltene Phaenomena/Noumena-Distinktion skeptischer Herkunft angesichts der dort noch nicht vorhandenen Grunddistinktion von Ding an sich und Erscheinung in der *Kritik der reinen Vernunft* eine neue Funktion erhält und mit der ebenfalls auf die „Alten“ (KrV Anmerkung zu A 21 / B 35-36) zurückgeführten Dualität von Ästhetik und Logik verschränkt wird. Im Anschluss daran soll gezeigt werden, welchen inhaltlich-systematischen Wert antike Kontrastpaare und Konstellationen für die in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelte Philosophie und Kants Bild von der Geschichte der Philosophie besitzen und dass sie selbst tradierte Muster darstellen (4.2). Am Ende soll deutlich werden, in welcher Weise Kants Vernunftkritik, die ihrem Selbstverständnis nach als überhöhende Metaebene für alle bisher vertretenden philosophischen Positionen fungiert, bestimmten antiken Traditionen bzw. der Art und Weise, wie diese ihrerseits in einer Tradition gedeutet wurden, verpflichtet bleibt.

4.1 Disposition

4.1.1 Aristoteles

Ein Blick auf den Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt, dass sie in dreifacher Weise an Traditionen angelehnt ist, die aus Bemühungen, die logischen Schriften des Aristoteles zu systematisieren, entstanden sind und nicht von Aristoteles selbst stammen. Die Unterscheidung zwischen den von Aristoteles selbst und seinen Rezipienten eingeführten Begrifflichkeiten und Ordnungsschemata war jedoch im 18. Jahrhundert im Allgemeinen und insbesondere auch bei Kant nicht mehr sehr präsent, so dass auch Kant z. B. den Begriff „Organon“ für genuin aristotelisch hält. Wenn daher im Folgenden an Aristoteles herangetragene Systematisierungen unter dem Oberbegriff „Aristoteles“ behandelt werden, so ist die Perspektive von Kant her gewählt. Sein Umgang mit dieser „aristotelischen“ Tradition erweist sich als ein Klassizismus besonderer Art, indem er zwar bestimmte terminologische Gerüste von dort übernimmt, sie jedoch mit ganz anderen Inhalten füllt, die spezifisch eigenen Überlegungen entstammen. Folgendes Schema veranschaulicht die Präsenz „aristotelischer“ Elemente (fett) im Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft*:



4.1.1.1 Elementarlehre/Methodenlehre

Auf der obersten Ebene ist die *Kritik der reinen Vernunft* in eine Transzendente Elementarlehre und eine Transzendente Methodenlehre eingeteilt. Klammert man die Transzendente Ästhetik aus, die eine nichtaristotelische Erweiterung der Logik darstellt²¹⁴, so entspricht diese Gliederung der seit der Neuzeit üblichen Einteilung von Logikbüchern aristotelischer Provenienz, wie sie sich z. B. in der *Logik von Port Royal* von 1662 oder in der Logik von Pierre Gassendi von 1658 findet.²¹⁵ Die zum in der Elementarlehre enthaltenen sogenannten *Organon* hinzugefügte Methodenlehre reflektiert über die an sich vollständige Trias der Verstandeshandlungen von Begreifen (Begriff), Urteilen (Urteil) und Schließen (Schluss) (s. u. Kap. 4.1.1.2 des zweiten Teils) auf einer nachgeordneten Ebene. Ihr Thema ist die ordnungsgemäße Handhabung der einzelnen in der Elementarlehre abgehandelten logischen Operationen zum Zwecke der Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes.²¹⁶ Mit der Begrifflichkeit theoretisch – praktisch bzw. docens – utens beschreibt Meier in seinem *Auszug aus der Vernunftlehre* eine ähnliche Dualität: „In der Vernunftlehre werden die Regeln der gelehrten Erkenntnis und des gelehrten Vortrages, entweder auf die besondern Arten derselben angewendet oder nicht. Jene ist *die ausübende Vernunftlehre* (logica practica, utens) und diese *die lehrende Vernunftlehre* (logica theoretica, docens).“²¹⁷ Kant spricht wiederum in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* von einer Anwendung des Organon zum Zwecke der Errichtung eines Systems der reinen Vernunft:

„Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prinzipien sein, nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori erworben und wirklich zustande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen.“ (KrV A 11 / B 24-25; Unterstreichungen von mir, U. S.)

In der Verschränkung der Begriffe „Methodenlehre“, „praktische Logik“ und „System der Vernunft“ beschreibt Kant die Bestimmung der Aufgabe der transzendentalen Methodenlehre:

„Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieser Absicht mit einer *Disziplin*, einem *Kanon*, einer *Architektonik*, endlich einer *Geschichte* der reinen Vernunft zu tun haben, und dasjenige in transzendentaler Absicht leisten, was, unter dem Namen einer praktischen Logik, in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes

²¹⁴ S. u. die Abschnitte zur Skepsis.

²¹⁵ Weitere Beispiele bei Brandt 1998a, 134-138.

²¹⁶ Vgl. Arnauld/Nicole 1965, I 24: «On appelle icy ordonner l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un mesme sujet [...] diverses idées, divers jugements, et divers raisonnemens, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore methode [...]»

²¹⁷ Meier 1752, 2 – *Auszug aus der Vernunftlehre* Einleitung in die Vernunftlehre § 7 (Unterstreichungen von mir, U. S.).

überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird [...]“ (KrV A 708 / B 736; Unterstreichungen von mir, U. S.).

Trotz der terminologischen Reminiszenzen zeigen jedoch bereits die hypothetische Formulierung („würde“) im Zitat aus der Einleitung und die Beurteilung der praktischen Logik als „schlecht“, dass Kant die Annahme, man könne überhaupt ein Organon aufstellen und im Sinne der traditionellen Methodenlehre auf Gegenstände anwenden, zumindest relativiert bzw. auf bestimmte Bedingungen einschränkt. Ein Organon sei „sehr viel verlangt“ und es stehe „noch dahin [...], ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntnis, und in welchen Fällen sie möglich sei“. Vorangehen müsse zunächst die „Kritik der reinen Vernunft“, eine „Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft“ (KrV A 11 / B 25). Die darin enthaltene transzendente Logik sei „eigentlich nur ein Kanon der Beurteilung des empirischen Gebrauchs“. Die transzendente Logik werde gerade „gemäßbraucht“, „wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt.“ (KrV A 63 / B 88) Carboncini und Finster betonen, Kant entwerfe „im ganz bewußt gewählten Gegensatz zur Tradition, das Programm seiner eigenen Transzendentalphilosophie, die gerade nicht darauf angelegt ist, Erkenntniserweiterung zu erzielen, sondern die Grenzen gesicherter Erkenntnis abzustecken.“²¹⁸ Ferner spreche „alles dafür, daß KANT den Begriff *Organon*, so wie er ihn in diesen Passagen der Einleitung der *KrV* verwendet, als an die traditionelle Metaphysik bzw. auch Transzendentalphilosophie angekoppelt betrachtet, während er für die Benennung seiner neuen Transzendentalphilosophie auf die Termini *Kritik* und *Kanon* zurückgreift.“²¹⁹ Dementsprechend leistet auch Kants Methodenlehre lediglich die „Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“, indem sie „in transzendentaler Absicht“ (s. o.) den Mängeln der traditionell so bezeichneten und in den Schulen als prak-

²¹⁸ Carboncini/Finster 1982, 37. Durch diese Interpretation lösen sich die von Vaihinger 1881, II 459ff. dargestellten Schwierigkeiten auf. Vaihinger hatte die entsprechenden Abschnitte der Einleitung (s. o.) „widersprechend“ und „aus ganz verschiedenen Stücken zusammengesetzt“ gefunden und entsprechend „3 Schichten“ unterschieden (459).

²¹⁹ Carboncini/Finster 1982, 40. Zur Bestimmung des Verhältnisses der Begriffe „Kanon“ und „Organon“ bei Kant sei auf diese Untersuchung verwiesen. Zusammengefasst formulieren sie das Verhältnis wie folgt: „Nur der Logik des besonderen Verstandesgebrauches wird die Funktion eines Organon zugesprochen. Dies ist der einzige Zusammenhang, in dem der Terminus *Organon* eine uneingeschränkt positive Bedeutung hat. [...] Logik im engeren Sinne, formale oder (kantisch gesprochen) allgemeine und transzendente Logik, hat lediglich eine Kanonfunktion; d. h. als Analytik dient sie zur Beurteilung der formalen Richtigkeit von Erkenntnissen.“ (34) Es ist jedoch anzumerken, dass Kant den Begriff „Organon“ daneben auch ganz unaristotelisch auf die transzendente Ästhetik anwendet. Ist das in der Elementarlehre der *Kritik der reinen Vernunft* Thematisierte zwar kein Organon, so kann jedoch immanent die Transzendente Ästhetik für die Transzendente Logik als Organon fungieren, weil sie die Bedingungen für eine Erkenntniserweiterung angibt. Diesen Aspekt verkennen Carboncini und Finster, wenn sie die Transzendente Ästhetik nur „hinsichtlich der Geometrie“ als Organon, „hinsichtlich der Kritik der reinen Vernunft“ jedoch als Kanon verstehen (41). Zu Kants Beurteilung der aristotelischen Logik s. u. S. 86-90.

tische Logik gelehrten Disziplin abhilft bzw. vorangeht. Die transzendente Methodenlehre geht im Gegensatz zur praktischen Variante der „allgemeine[n] Logik“ – wie schon die transzendente Logik – auf die „besondere Art der Verstandeserkenntnisse“ und ist „auf gewisse Gegenstände eingeschränkt“ (KrV A 708 / B 736).²²⁰

4.1.1.2 Die Einteilung der Elementarlehre gemäß der Disposition des Organon: Begriff, Urteil, Schluss

Trotz dieser Zweifel an der Möglichkeit eines Organon orientiert sich Kant bei seiner Binneneinteilung der nur zu einem „Kanon“ fähigen Elementarlehre an der traditionellen Einteilung der als „Organon“ bezeichneten aristotelischen logischen Schriften. Diese wurden in der Abfolge von Begriff (*Kategorienschrift*), Urteil (*De interpretatione*) und Schluss (*Analytica priora* und *posteriora*, *Topica*, *Sophistici elenchi*) angeordnet²²¹: Entsprechend steht bei Kant das erste Buch der Transzendentalen Analytik („Die Analytik der Begriffe“) mit der Abhandlung über die Kategorien als reiner Verstandesbegriffe an der Stelle „Begriff“, das zweite Buch („Die Analytik der Grundsätze“) an der Stelle „Urteil“ und die gesamte Transzendente Dialektik mit der Thematisierung der dialektischen Schlüsse an der Stelle „Schluss“²²². Er ordnet jedoch dieser an den logischen Vermögen orientierten Disposition eine andere, ebenfalls auf die Logiken aristotelischer Provenienz angewendete, Dualität vor, welche die Wahheitsfähigkeit der einzelnen Vermögen disponiert: Werden in der Transzendentalen Analytik mit den reinen Verstandesbegriffen und Grundsätzen die Bedingungen möglicher Erkenntnis abgesteckt, so thematisiert und behebt die Transzendente Dialektik die Quellen möglicher Fehler der schließenden Vernunft.

²²⁰ Vgl. Kants Bestimmung der Transzendentalen Logik als „Wissenschaft, [...] die es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunftkenntnisse ohne Unterschied.“ (KrV A 57 / B 81-82)

²²¹ Vgl. Brandt 1998a, 133f.

²²² Diese Trias taucht in einer schwieriger zur durchschauenden Weise auch innerhalb der vier Titel der Urteilstafel auf. Brandt 1991a hat gezeigt, dass die „Trias von Quantität, Qualität und Relation [...] sich zugleich auf die tres operationes des Verstandes, die Lehre von Begriff, Urteil und Schluß, zu der als viertes die Methodenlehre hinzukommt“ (46), bezieht, wodurch „auf eine gänzlich neue Weise die Struktur der neueren Aristotelischen Logik (besonders seit der Logik von *Port Royal*) mit ihren vierteiligen Lehrbüchern in eben diesem Aufbau“ realisiert werde. (7) Hierin liege die systematische Einheit der Urteilstafel begründet. Vgl. die ausführliche Darstellung bei Brandt 1991a, 62-72.

4.1.1.3 Analytik/Dialektik

Aristoteles selbst nahm eine gewisse Differenzierung seiner Ausführungen zu den Syllogismen mit den Bezeichnungen ἀποδεικτικόν und διαλεκτικόν²²³ vor, welche die *Analytica priora* und *posteriora* von der *Topik* und den *Sophistici elenchi* abgrenzen. Erstere bezeichnet Aristoteles als Ἀναλυτικά und ihre Methode als ἀναλυτικῶς.²²⁴ Einen zusammenfassenden Begriff „Logik“ gibt es bei Aristoteles selbst nicht.²²⁵ Das Adverb λογικῶς wird teils in Entgegensetzung zu ἀναλυτικῶς, teils zu φυσικῶς verwendet.²²⁶ Λογικῶς bezeichnet an diesen Stellen eine Betrachtung des vorliegenden Sachverhalts im Sinne eines diskursiven Verfahrens, das bei der bloßen Begriffsdefinition (λόγος) einer Sache stehen bleibt und nicht auf die eigentümliche Natur der Sache (φυσικῶς) eingeht oder bis zu den der betreffenden Wissenschaft zugrundeliegenden Prinzipien zurückgeht (ἀναλυτικῶς).²²⁷ Die Zusammenfassung der logischen Schriften des Aristoteles unter der Bezeichnung „Organon“ stammt von Andronikos von Rhodos. „Logik“ (λογικὴ πραγματεία) als terminus technicus taucht jedoch das erste Mal bei Alexander von Aphrodisias auf: Er berichtet von einem Verständnis der Logik als Organon und zählt als deren Untergruppen auf: ἡ τε ἀποδεικτικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τε καὶ πειραστικὴ ἔτι τε καὶ σοφιστικὴ μέθοδος.²²⁸ In der Stoa wurde dagegen eine begriffliche Gleichsetzung der Logik mit der Dialektik vorgenommen, die lange bestimmend gewesen ist und auch im Trivium der artes liberales zu finden ist.²²⁹ Erst ab der Mitte des 17.

~~Jahrhunderts wird der Gleichsetzung von Logik und Dialektik wieder ausdrücklich die~~

²²³ Vgl. Aristoteles, *Analytica Priora* I 1, 24a-b: ὥστε ἔσται συλλογιστικὴ μὲν πρότασις ἀπλῶς κατὰ φασιν ἢ ἀπόφασιν τινος κατὰ τινος τὸν εἰρημένον τρόπον, ἀποδεικτικὴ δὲ, εἰάν ἀληθὴς ἢ καὶ διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη, διαλεκτικὴ δὲ πυνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως, συλλογιζομένῳ δὲ λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου, καθάπερ ἐν τοῖς Τοπικοῖς εἴρηται.

²²⁴ Vgl. z. B. Aristoteles, *Analytica Priora* I 32, 47a: ἔτι δὲ τοὺς γεγενημένους ἀναλύοιμεν εἰς τὰ προειρημένα σχήματα und I 38, 49a: οὕτω μὲν οὖν γίνεταί ἀνάλυσιν. Ferner *Metaphysik* IV 3, 1005b: δι'ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν.

²²⁵ Hadot 1979, 208 stellt pointiert fest: «On peut dire qu'Aristote, inventeur des la <logique> au sens moderne du mot, n'a jamais employé le mot <logique>, mais les mots <dialectique> et <analytique>, pour désigner son invention.»

²²⁶ Zur Entgegensetzung von λογικῶς und ἀναλυτικῶς vgl. z. B. *Analytica Posteriora* I 22, 84a: Λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἂν τις πιστεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος, ἀναλυτικῶς δὲ διὰ τῶνδε φανερόν συντομώτερον [...] Zur Entgegensetzung von λογικῶς und φυσικῶς vgl. z. B. *Physik* III 5, 204b. Zum isolierten Auftreten von λογικῶς vgl. *Analytica Posteriora* I 22, 82b; I 24, 86a; I 32, 88a.

²²⁷ Vgl. Prantl 1855-1870, I Anmerkung 104 zu S. 116: Das λογικόν sei „als eine Betrachtung aus äusseren allgemeinen Gründen, wie sie im Reden überhaupt gang und gebe sind, dem wissenschaftlichen auf die inneren Prinzipien gerichteten Beweise gegenübergestellt.“ Vgl. auch Hadot 1979: «C'est ce qu'Aristote appelle raisonner d'une manière purement formelle: λογικῶς, méthode qu'il oppose à celle qui part de la nature des choses: φυσικῶς ou qui remonte aux principes propres à un domaine scientifique: ἀναλυτικῶς.» (206) «Nous avons bien vu tout à l'heure qu'Aristote emploie le mot λογικός, par opposition à une méthode <physique> ou <analytique>, pour désigner une méthode purement formelle, fondée sur l'analyse d'une définition (λόγος) et non sur les principes propres d'une science déterminée.» (207)

²²⁸ Vgl. Alexander von Aphrodisias, *In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, Prooemium, CAG II 1, 1. Vgl. auch Kneale 1962, 7, 23. Eine Übersicht über die von Andronikos von Rhodos im Organon zusammengefassten Schriften gibt Schulthess/Imbach 1996, 40-41.

²²⁹ Vgl. Tonelli 1962, 122-123; Tonelli 1964, 239; Prantl 1855-1870, I 531-536 und Hadot 1979, 206-207. Zur Bedeutung der Dialektik/Logik im Trivium vgl. Schulthess/Imbach 1996, 25-34. So stammt auch vermutlich der Begriff „Logik“ aus der Stoa (vgl. Hadot 1979, 207 und Samsom 1927, 69).

und Dialektik wieder ausdrücklich die (vermeintlich) aristotelische Dualität von Dialektik (=logica probabiliū, Topik) und Analytik (=logica veritatis) entgegengesetzt und unter den Oberbegriff „Logik“ gestellt.²³⁰ 1732 stellt Darjes in seiner *Introductio in Artem Inveniendi, seu Logicam theoretico-practicam, qua Analytica atque Dialectica in usum et iussu auditorum suorum methodo iis commoda proponuntur* „zum ersten Mal für Deutschland“²³¹ die Dialektik der Analytik nach. Kant kannte Darjes²³², jedoch findet sich die Einteilung auch bei Baumgarten und Brucker.²³³ Meiers Handbuch *Auszug aus der Vernunftlehre*, das Kant seinen Logikvorlesungen zugrunde legte, erwähnt die Gliederung, behandelt jedoch nur die Analytik.²³⁴

Kant hält diese Einteilung der Logik für genuin aristotelisch, denn in der *Logik Jäsche* heißt es: „Die jetzige Logik schreibt sich her von *Aristoteles*’ Analytik. Dieser Philosoph kann als Vater der Logik angesehen werden. Er trug sie als Organon vor und teilte sie ein in *Analytik* und *Dialektik*.“ (IX 20)²³⁵ Kants zwar formal den aristotelischen Logikhandbüchern entsprechende Einteilung der Transzendentalen Logik in Transzendente Analytik und Dialektik wendet sich jedoch in einem wichtigen inhaltlichen Punkt gegen diese Tradition.²³⁶ Er hält die antike Dialektik und auch die damit identifizierte logica probabiliū²³⁷ für eine sophistische²³⁸ Scheinwissenschaft, die schließlich zum Skeptizismus²³⁹ führe.

²³⁰ Z. B. in Bechmanns *Institutiones logicae ex Aristotele* von 1664, in Böhmers *Logica positiva sive Dialectica & Analytica* von 1687 oder Schmidts *Logica positiva sive dialectica et analytica* von 1707.

²³¹ Tonelli 1962, 135.

²³² Vgl. z. B. seine Bezugnahmen in der *Nova Dilucidatio* (I 390 und I 398).

²³³ Vgl. Baumgarten 1750, 66-67 – *Aesthetica*, Pars I, Cap. I, Sectio X, § 131. Für Brucker s.u. Anmerkung 235.

²³⁴ Meier 1752, 2 – *Auszug aus der Vernunftlehre* Einleitung in die Vernunftlehre § 6: „Die Vernunftlehre handelt entweder von einer völlig gewissen gelehrten Erkenntniß und dem Vortrage derselben, oder von der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntniß und dem Vortrage derselben §. 1. Jene ist die *Vernunftlehre der ganz gewissen gelehrten Erkenntniß* (analytica), und diese die *Vernunftlehre der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntniß* (dialectica, logica probabiliū). Wir handeln die erste Vernunftlehre ab.“ Tonelli 1964, 239 erklärt: „Thomasianer und Wolffianer haben nicht nur diese Einteilung der Logik fallen lassen; auch die Dialektik, die sie wahrscheinlich als Lieblingsthema der Aristoteliker betrachteten, ließen die Wolffianer im Allgemeinen beiseite.“

²³⁵ Diese Informationen konnte Kant bei Brucker lesen: „Iunctim haec scripta logica edi solent sub *organi* titulo, eo quod dialectam *ὄργανον ὀργάνων* vocat Aristoteles, cuius optimam editionem curavit IVLIVS PACIVS ABERIGA.“ (Brucker 1742-1744, I 799) „Scopus logices duplex est, verisimile ac verum, sive veritas probabilis & certa. Ad illam tendit dialectica, quae probabilibus rationibus de veritate disserit; ad hanc analytica, quae certis demonstrationibus nititur.“ (Brucker 1742-1744, I 805)

²³⁶ Vgl. zum Folgenden die Ausführungen von Tonelli 1967, 102-105.

²³⁷ Diese Identifizierung hat durchaus ein Fundament bei Aristoteles selbst, insofern der *διαλεκτικός συλλογισμός* ein Schluss aus *ἐνδοξα* (seit Boethius mit „probabilia“ übersetzt) ist. Vgl. z. B. *Topik* I 1, 100a.

²³⁸ Vgl. auch in der *Logik Jäsche*: „Die *Dialektik* bedeutete anfangs die Kunst des reinen Verstandesgebrauchs in Ansehung abstrakter, von aller Sinnlichkeit abgesonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieser Kunst bei den Alten. In der Folge, als diejenigen Philosophen, welche gänzlich das Zeugniß der Sinne verwarfen, bei dieser Betrachtung notwendig auf viele Subtilitäten verfallen mußten, artete Dialektik in die Kunst aus, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten. Und so ward sie eine bloße Übung für die Sophisten, die über alles raisonniren wollten und sich darauf legten, dem Scheine den Anstrich des Wahren zu geben.“ (IX 28)

²³⁹ In der *Logik Jäsche* spricht Kant von den „Skeptiker[n]“ als „subtilen, dialektischen Philosophen“ (IX 30).

„So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung (der Dialektik, U. S.) einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, daß sie bei ihnen nichts anderes war, als die *Logik des Scheins*. Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmte, und ihre Topik zur Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzte.“ (KrV A 61 / B 85-86)

In der *Logik Jäsche* heißt es: „Man hat viel von einer Logik der Wahrscheinlichkeit (*logica probabilium*) geredet. Allein diese ist nicht möglich; denn wenn sich das Verhältniß der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht entwickeln läßt: so helfen alle Regeln nichts.“ (IX 82) Die traditionelle *logica probabilium* beruht für Kant nur auf subjektiven Gründen und kann daher nur „*Scheinbarkeit* (*verisimilitudo*)“ beanspruchen, wohingegen allein die Mathematik objektive Gründe zu einer „Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*)“ (vgl. IX 81-83) liefern kann. In der *Kritik der reinen Vernunft* zählt Kant dann die für ihn allein den Namen verdienende mathematische Wahrscheinlichkeitslehre²⁴⁰ zur Transzendentalen Analytik²⁴¹:

„Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine *Logik des Scheins* genannt. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der *Wahrscheinlichkeit*; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntnis also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist, und mithin von dem analytischen Teile der Logik nicht getrennt werden muß.“ (KrV A 293 / B 349)

An den freigewordenen Platz der Dialektik, an der traditionellerweise die *logica probabilium* stand, stellt Kant seine „Kritik“ des „dialektischen Scheines“ als

„eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloß durch transzendente Grundsätze zu erreichen vermeint, zur bloßen Beurteilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen.“ (KrV A 63-64 / B 88)

Zum Abschluss soll ein kurzer Blick auf die Differenzen zwischen dem, was bei Kant und Aristoteles unter „Analytik“ und „Dialektik“ zu verstehen ist, geworfen werden: „Analytisch“ ist in dem oben angegebenen Sinne bei Aristoteles dasjenige Prädikat, durch das sich wirkliche Wissenschaft auszeichnet, die zu Beweisen fähig ist. „Analyse“ im aristotelischen und auch platonischen Sinne ist ein „Verfahren, in dem versucht wird, aus einem konkreten Ge-

²⁴⁰ Vgl. auch in den *Prolegomena*: „[...] denn was den *calculus probabilium* der letzteren (von Geometrie und Arithmetik, U. S.) betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, [...]“ (IV 369). Zur Durchsetzung der Wahrscheinlichkeitsrechnung im 18. Jahrhundert vgl. Tonelli 1967, 103f.

²⁴¹ Tonelli 1967, 104 erwägt, ob Kant die Schrift von K. H. Frömmichen mit dem Titel *Über die Lehre des Wahrscheinlichen und den politischen Gebrauch derselben*, Braunschweig und Hildesheim 1773, gekannt hat, in der gezeigt werde, „daß die alte *logica probabilium* hauptsächlich nur eine Logik des Scheins ist, wogegen die echte Wahrscheinlichkeitslehre von der Logik getrennt wird, jedenfalls nicht mehr zum Gebiet des *opinabile* gehört.“ Er zeigt außerdem, dass bei Kant die Differenzierung bis Anfang der siebziger Jahre noch nicht vorhanden ist (vgl. 104f.).

genstand das ‚herauszulösen‘, was an ihm genau und nur einem Etwas, einer Sache gehört, was ihn also zu einem erkennbaren Gegenstand macht²⁴², d. h. den vollbestimmten Begriff einer Sache bzw. die platonische Idee. Welche Anforderungen an diesen Begriff gestellt werden, thematisiert Aristoteles in den *Analytica Posteriora* im Zusammenhang mit der Lehre vom primären Allgemeinen.²⁴³ Die Theorie des von solchen Begriffen Gebrauch machenden wissenschaftlichen Beweises, der syllogistisch verfährt, wird in den *Analytica Priora* thematisiert.²⁴⁴ Kants „Analytik“ bzw. „transzendente Analytik“ hingegen soll eine „Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis“ (KrV A 64 / B 89) leisten. Begibt sich die aristotelische (und auch platonische) Form von Analyse mit der Ausrichtung auf das primäre Allgemeine (bzw. die Idee) von etwas in eine die Empirie und damit die an die unmittelbare Wahrnehmung gebundenen Erkenntnisstufen transzendierende – sie aber nicht, wie Kant meinen würde, schwärmerisch verlassende – Ebene, so bleiben die Leistungen der in der kantischen Transzendentalen Analytik durch Zergliederung aufgefundenen – wenn auch reinen – Elemente immer auf ein Buchstabieren von dem, was zergliedert wurde – Vorstellungen – beschränkt.²⁴⁵ Welche weiteren sachlichen Probleme damit für Kants Konzept von Erkenntnis verbunden sind, kann hier nicht weiter diskutiert werden.²⁴⁶ Betont werden soll jedoch, dass für die aristotelischen Analytiken Begriffe und Schlüsse eine Rolle spielen, für Kants Transzendente Analytik hingegen Begriffe und Urteile. Wie zu erwarten, ist allerdings auch die Art von Begriff, die Aristoteles in den *Analytica Posteriora* als wissenschaftlich relevant erweist, weder identisch mit seinen eigenen Kategorien noch mit denen Kants, obwohl sie dieser – mit Berufung auf Aristoteles – an die Stelle „Begriff“ stellt. Die in der Kategorienschrift unter dem Titel „Kategorien“ abgehandelten Aussageweisen genügen vielmehr den Ansprüchen, die Aristoteles an das primäre Allgemeine stellt, nicht, weil sie nur einen Katalog von abstrakten, für alltägliche Aussagen über empirische Gegenstände aber hinreichenden und auch relevanten, Unterschieden thematisieren. Kant steht klar in der ramistischen Tradition: Ramus hatte, Ciceros Einteilung der Logik bzw. der für ihn damit identischen Dialektik folgend, diese in inventio und iudicium eingeteilt: Die nach Ramus’ Meinung von Aristoteles angeblich in der *Topik* und der Kategorienschrift abgehandelte Lehre von der inventio wird dem iudicium, das die Urteils-, Schluss- und Methodenlehre enthalten soll, vorangestellt. Für Ramus wird die *Topik* zur Lehre vom Begriff hin-

²⁴² Schmitt 2003, 185.

²⁴³ Vgl. Aristoteles, *Analytica Posteriora* I 4, 73b-74a.

²⁴⁴ Vgl. Aristoteles, *Analytica Priora* I 1, 24a und *Topica* I 1, 100a.

²⁴⁵ Vgl. KrV B 305, wo es heißt, die Kategorien seien „nichts als *Gedankenformen*“, die „bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtsein a priori zu vereinigen“.

²⁴⁶ Vgl. dazu die Untersuchungen bei Schmitt 2003, passim.

sichtlich seiner Verwendung im Urteil, für Aristoteles hingegen wurden in der *Topik* wahrscheinliche Schlüsse abgehandelt.²⁴⁷ Der Schluss taucht bei Kant erst in der Transzendentalen Dialektik auf, für Aristoteles macht es für den Syllogismus als Syllogismus keinen Unterschied, welchen Status die Prämissen haben, wohl aber für die Stufe von Erkenntnis, die in ihm ausgedrückt wird: Der beweisende Syllogismus schließt aus Prämissen, die Prinzipiencharakter im Sinne des primären Allgemeinen haben²⁴⁸, der dialektische, der kein Fehlschluss ist, aus *ἐνδοξα* und der eristische, der ein Fehlschluss ist, aus scheinbaren *ἐνδοξα* oder scheinbar aus *ἐνδοξα*. Auch hier zeigt sich, dass Wissenschaftlichkeit sich für Kant auf die in Urteilen ausgesprochenen Grundsätze des reinen Verstandes stützt, für Aristoteles auf den wissenschaftlichen Beweis, der die Form eines Schlusses hat. Man könnte die sachlichen Differenzen noch weiter verfolgen. Es sollte jedoch für den Moment lediglich noch einmal deutlich gemacht werden, in wie extremer Weise Kant Aristoteles vor dem Hintergrund bestimmter Deutungstraditionen und zusätzlicher eigener Deutungen bereits auf der Ebene der Disposition der *Kritik der reinen Vernunft* für sich instrumentalisiert.

4.1.2 Skepsis

4.1.2.1 Ästhetik/Logik

In der Dissertation wendet sich Kant mit der prinzipiellen Unterscheidung von Phaenomena und Noumena (die mit den sensibilia und intelligibilia identisch gedacht werden), wie gesehen, gegen Wolff: Dieser habe die Sinnlichkeit bloß graduell vom Verstand unterschieden. In der *Kritik der reinen Vernunft* hingegen greift er gerade die bei Baumgarten der Darstellung dieses graduellen Unterschieds dienende Distinktion von Ästhetik und Logik²⁴⁹ für die Disposition auf, kritisiert jedoch an Baumgarten die „Hoffnung [...], die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zu Wissenschaft zu erheben“, als „vergeblich“ (KrV A 21 / B 35-36). Baumgartens Unternehmen sei „bloß empirisch“ (ebd.) und könne daher nicht zu „Gesetzen a priori“ (ebd.) dienen, was aber eine unumgängliche Bedingung für Wissenschaft sei. Kant übernimmt Baumgartens Grunddisposition von Ästhetik und Logik, setzt aber an die freigewordene Stelle der (für ihn 1781 und 1787 nicht möglichen) Wissenschaft vom Schönen die Wissenschaft der reinen Anschauung, der Geometrie und Arithmetik. Damit meint er, „dem Sinne der Alten näher“ zu treten, „bei de-

²⁴⁷ Vgl. Risse 1965-1970, I 127-129.

²⁴⁸ Zu den Gründen, die dafür sprechen vgl. Schmitt 2003, Anmerkung 442 zu S. 411.

²⁴⁹ Vgl. Baumgarten 1750, 66 – *Aesthetica*, Pars I, Cap. I, Sectio X, § 131: „Potest doctrina topicorum diuidi in LOGICAM cognitioni intellectuali potissimum argumenta suppeditaturam, §. 130. et AESTHETICAM, cognitionem sensitivam quae promoueat, § 17.“

nen die Einteilung der Erkenntnis in *αἰσθητά* und *νοητά* [A: *νόητα*] sehr berühmt war.“ (KrV Anmerkung zu A 21 / B 35) Für die Klärung der Frage, wer nun die „Alten“ sind, ist eines bereits sicher: Kants modifizierter Aufgriff von Baumgartens Differenzierung geht nicht mit einer nunmehrigen Befürwortung des bei diesem damit verbundenen Aspekts einer bloß graduellen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Denken einher, als deren Initiator Baumgarten selbst schon früher und Kant 1798 Platon ausgemacht hatten (s. o. S. 53-56).

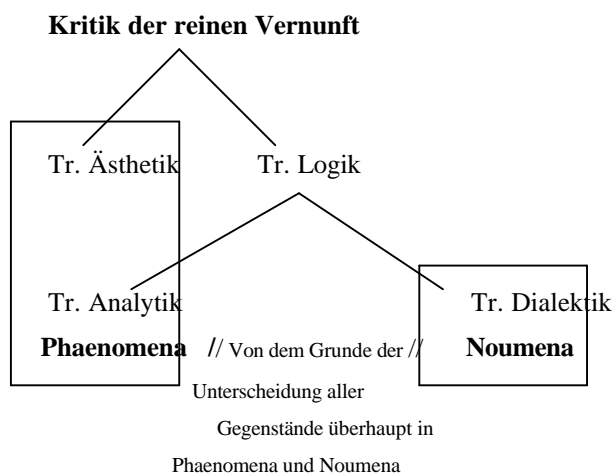
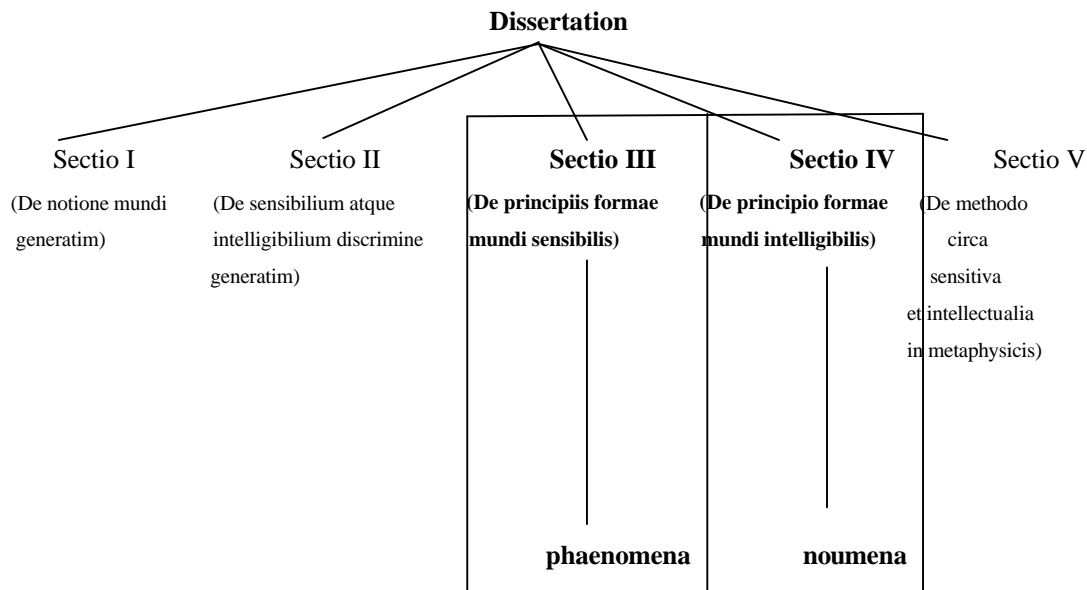
Zur Klärung der Frage nach den „Alten“ ist Folgendes zu beachten: Die 1781 eingeführte Grunddisposition von Transzendentaler Ästhetik und Transzendentaler Logik entspringt gänzlich anderen Überlegungen als die 1770 den Aufbau bestimmende Dichotomie der „principia“ – einerseits des „mundus sensibilis“, andererseits des „mundus intelligibilis“ –, die mit der Unterscheidung von Phaenomena und Noumena einherging. Obwohl wichtige Elemente der Transzendentalen Ästhetik bereits in Sectio III der Dissertation thematisiert werden, ist Erstere im Gegensatz zu Letzterer nicht mehr der alleinige Teil, in dem die „principia“ der Phaenomena abgehandelt werden. Ebenso wird in der Transzendentalen Logik nicht schlechthin die Erkenntnis der Noumena abgehandelt, sondern die Transzendente Analytik thematisiert die Kategorien und Grundsätze des Verstandes, die für die Erkenntnis der Phaenomena wichtig sind. Erst in der Transzendentalen Dialektik wird die theoretische Erkenntnis der Noumena endgültig als unmöglich erwiesen. Somit thematisieren die Transzendente Ästhetik und die Transzendente Logik der *Kritik der reinen Vernunft* keine durch die Sinnlichkeit und den Verstand erkennbaren „Gegenstände“²⁵⁰, sondern die „zwei Stämme [...] der menschlichen Erkenntnis [...] nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*“ (KrV A 15 / B 29) selbst. Erst durch die Bestimmung der durch sie gegebenen „Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung*“ kann eine Aussage über die „Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ (KrV A 158 / B 197, vgl. auch KrV A 111) gemacht werden, d. h. über die Phaenomena und Noumena.²⁵¹ In der Dissertation war die Sinnlichkeit zur Erkenntnis der Phaenomena und der Verstand zu der der Noumena kompetent²⁵², in der *Kritik der reinen Vernunft* hingegen be-

²⁵⁰ Dazu lässt sich anmerken, dass Kant den Begriff des Gegenstandes in einer mehrdeutigen Weise verwendet: Einerseits kann im eigentlichen Sinne der Stoßrichtung der *Kritik der reinen Vernunft* erst das als Gegenstand menschlicher Erfahrung, als Phaenomenon, angesprochen werden, was durch den Bezug der Kategorien des Verstandes auf die Anschauungsformen Raum und Zeit konstituiert wird. In diesem Falle hat es die Sinnlichkeit mit einem bloßen Mannigfaltigen zu tun. Andererseits werden der Sinnlichkeit bereits „Gegenstände gegeben“, die durch den Verstand „gedacht“ werden (KrV A 50 / B 37). Vgl. dazu Brandt 1999b, 143. Zu den ideengeschichtlichen Voraussetzungen dieser Problematik bei Kant vgl. auch Schmitt 1998, 30-31.

²⁵¹ Daher lautet die Überschrift des entsprechenden Kapitels auch „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.“ (KrV A 235 / B 294; Unterstreichung von mir, U. S.)

²⁵² Vgl. § 3: „Objectum sensualitas est sensibilis; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile.“ (II 392) und § 12: „Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut objecta, sunt phaenomena [...]“ (II 397)

schränkt sich der kompetente Gebrauch von Sinnlichkeit und Verstand auf die Phaenomena, was das Thema von Transzendentaler Ästhetik und Transzendentaler Logik darstellt. Folgendes Schema soll die Unterschiede veranschaulichen:



Die sich daraus gegenüber der Dissertation ergebende Abgrenzung des Begriffspaares „Ästhetik/Logik“ von dem „Phaenomena/Noumena“ liegt in Kants neuem Anspruch begründet. Er besteht jetzt darin, eine „Selbsterkenntnis“ und „Kritik [...] des Vernunftvermögens überhaupt“ zu liefern, die sich zum Zwecke der „Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt“ der „Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben“ bedient. (KrV A XII) Letzteres ist eine fast wörtliche Übernahme des von John Locke in der Einleitung zum *Essay concerning human understanding* formulierten „*Purpose to enquire into the Original, Certainty and Extend of humane Knowledge*“²⁵³.

²⁵³ Locke 1975, 43 – *An Essay concerning Human Understanding* I, Chapter I, Introduction, § 2. Vgl. Drobisch 1862, 2-3.

Diese Schrift war Kant in einer lateinischen Übersetzung zugänglich.²⁵⁴ Schon die pyrrhonische Skepsis hielt es für notwendig, mit der Frage nach der Erkenntnismöglichkeit überhaupt zu beginnen. Der entsprechende Text, der als Referat von Aristokles bei Eusebius überliefert ist, war Locke als Griechischlektor vermutlich bekannt: ἀναγκαίως δ' ἔχει πρὸ παντὶ διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως· εἰ γὰρ αὖ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν.²⁵⁵ Während Locke diese Kompetenzbestimmung jedoch in einer „Historical, plain Method“²⁵⁶ durchführt, um zu finden, „what Objects our own Understandings were“²⁵⁷, modifiziert Kant Lockes Ansatz dahingehend, „alles aber aus Prinzipien“ (KrV A XII) zu bestimmen, und tadelt Lockes Unternehmen als „*Physiologie* des menschlichen Verstandes“ (KrV A IX). Sein transzendentalphilosophischer Ansatz fragt nicht in erster Linie nach der Reichweite des Verstandes in Bezug auf Objekte, Lockes ideas, mit denen sich die tabula rasa des Geistes nach und nach anfüllt und deren Beziehungen bemerkt werden, sondern danach, inwiefern die „zwei Stämme“ (s. o.) der menschlichen Erkenntnis prinzipiell, d. h. a priori, zu Erkenntnis in der Lage sind und inwiefern nicht:

„Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die *transzendente Ästhetik*. Es muß also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Teil der transzendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegensatz mit derjenigen, welche die Prinzipien des reinen Denkens enthält, und transzendente Logik genannt wird.“ (KrV A 21 / B 35-36)

Die Bestimmung der Erkenntnismöglichkeiten ergibt sich demnach nicht aus einer Untersuchung der erkennbaren Gegenstände, sondern die Bestimmung der Erkenntnismöglichkeiten ist die Voraussetzung für das Auffinden der Erkenntnisgegenstände. Das ist Kants Bestimmung der „Quellen“. Die prinzipielle Bestimmung des „Umfangs und der Grenzen“ nimmt Kant durch die Distinktion von Erscheinung und Ding an sich vor: Den Umfang und die Grenzen von Erkenntnis stellen die Erscheinungen dar, die Phaenomena.²⁵⁸ Obwohl Kant die Skeptiker nicht nennt, steht sein Unternehmen einer prinzipiellen Bestimmung der Erkenntniskompetenzen in einer ihm über Locke vermittelten, skeptischen Tradition. Kant überschreitet jedoch in ähnlicher Weise wie bei der Adaption der Differenz von Phaenomena und Nou-

²⁵⁴ Kant las die lateinische Übersetzung *Libri IV. de intellectu humano* [...], cura M. Gotthelf Henr. Thiele, Leipzig 1741, wie Brandt 1991b, 69 und 126 angibt. Zu den im 18. Jahrhundert erschienenen Ausgaben und Übersetzungen von Locke vgl. auch Hauser 1994, 153-160.

²⁵⁵ Eusebius, *Pr. Ev. 14.18.1-5* = Long/Sedley 1987, II 5 = Fragment 1 F.

²⁵⁶ Locke 1975, 44 – *An Essay concerning Human Understanding* I, Chapter I, Introduction § 2 (Unterstreichung von mir, U. S.).

²⁵⁷ Locke 1975, 7 – *An Essay concerning Human Understanding* The Epistle to the Reader. Vgl. auch Locke 1975, 44 – *An Essay concerning Human Understanding* I, Chapter I, Introduction § 2): "[...] I can give any Account of the Ways, whereby our Understandings come to attain those Notions of Things we have, and can set down any Measures of the Certainty of our Knowledge [...]" (Unterstreichung von mir, U. S.)

²⁵⁸ Vgl. Brandt 1991b, 100ff.

mena die skeptische Position, indem die Prüfung der Erkenntnismöglichkeiten nicht zur Behauptung, man könne nichts sicher erkennen, führt, sondern gerade zu einer Kompetenzbestimmung der „zwei Stämme“. In dieser Kompetenzbestimmung besteht für ihn die „kritische“ Methode, als deren Vorreiter er – trotz seiner Kritik – Locke ansieht: „Lock hat den allerwesentlichsten Schritt gethan dem Verstand Wege zu bahnen. Er hat ganz neue Criteria angegeben. Er philosophirt subjective, da Wolf und alle vor ihm objective philosophirten. Er hat die Genesin die Abstammung und den Ursprung der Begriffe untersucht. Seine Logic ist nicht dogmatisch, sondern kritisch.“ (XXIV 338)

Die der Darstellung der Kompetenzen der „zwei Stämme“ dienende Einteilung der *Kritik der reinen Vernunft* in Ästhetik und Logik ist weiter antiplatonisch an dem Aspekt der Gleichwertigkeit beider orientiert, wie sie die skeptische Unterscheidung von Phaenomena und Noumena zum Ausdruck bringt, nur dass Kant jetzt die Begriffe *αἰσθητά* und *νοητά* einsetzt. Kants 1781 gegenüber 1770 notwendig gewordene Art und Weise der Differenzierung zwischen den Begriffspaaren Ästhetik (*αἰσθητά*) / Logik (*νοητά*) und Phaenomena / Noumena stellt so, wie Kant sie versteht, keinen Rückgriff auf die platonisch-aristotelische Differenzierung dar, sondern verdankt sich überhaupt keiner antiken Textvorlage. Sie ist vielmehr gänzlich ein Eigenprodukt. Das tertium comparationis zwischen Kant und der skeptischen Tradition besteht jeweils allein in einem bestimmten Aspekt, den Kant isoliert und ohne Philologie aufgreift: Der Skeptiker räumt dem Sinnlichen ein gleiches Recht mit dem Noumenalen ein, indem er keinem von beiden den Vorrang gibt, sondern auf der Suche nach wahrer Erkenntnis zur Isosthenie geführt wird. Kant räumt dem Sinnlichen in der *Kritik der reinen Vernunft* nun auf zwei Ebenen ein Eigenrecht ein, auf denen er es für wissenschaftsfähig hält: auf der Ebene der Prinzipien als Formen der reinen Anschauung für den Bereich der Mathematik und auf der Ebene einer Teilkonstituente der Gegenstände, Phaenomena, die in den Bereich der Physik gehören. Auch ist das, was Kant jetzt an Baumgarten interessiert, ein isolierter Aspekt. Wichtig ist ihm allein, dass Baumgarten die „organische Philosophie“ in zwei Teile einteilt: die Ästhetik und die Logik.²⁵⁹ Dieser Intention (und nur dieser) einer Vorordnung der Ästhetik

²⁵⁹ Vgl. Baumgarten 1983, 69 – *Philosophischer Briefe zweites Schreiben*: „Nimmt man sonst die organische Philosophie und Logik, als gleichgültige Worte, an, so unterscheidet sie der Verfasser, doch so, daß er zugestehet, die organische Philosophie könne auch im weiten Verstande Logik genannt werden. Eigentlich, sagt er, sei die erste die Wissenschaft der Verbesserung des Erkenntnisses, die Logik aber, ihr vornehmster Teil, zeige [...] nur den Weg zur deutlichen Einsicht in die Wahrheiten, sie habe zu ihrem Vorwurf nur den Verstand in seiner engern Bedeutung und die Vernunft. Weil wir nun aber weit mehrere Vermögen der Seelen besitzen, die zur Erkenntnis dienen, als die man bloß zum Verstande oder der Vernunft rechnen könne, so scheint ihm die Logik mehr zu versprechen, als sie halte, wenn sie unsere Erkenntnis überhaupt zu verbessern sich anheischig macht, und nachher nur mit der deutlichen Einsicht und deren Zurechtweisung beschäftigt ist. Er stellt sie sich also, als eine Wissenschaft der Erkenntnis des Verstandes oder der deutlichen Einsicht vor und behält, die Gesetze der

vor die Logik folgend reserviert Kant jetzt Baumgartens Unterscheidung für die Bezeichnung des ersten und zweiten Teils der transzendentalen Elementarlehre. Die Raum- und Zeitlehre soll „zum Organon dienen“ (KrV A 46 / B 63) in der Weise, dass die reinen Verstandesbegriffe nur objektive Gültigkeit beanspruchen können, wenn sie sich der Anschauung als „Instrument“ (Organon) bedienen. Dies ist sowohl bei Baumgarten als auch bei Kant natürlich ein gegen die logischen Schriften des Corpus Aristotelicum gerichteter Zug, die seit Alexander von Aphrodisias als „Organon“ bezeichnet wurden.²⁶⁰ In diesem Sinne hat Baumgarten für Kants *Kritik der reinen Vernunft* ein im Prinzip sinnvolles Gerüst geliefert, das – richtig verstanden – ermöglicht, der Sinnlichkeit zu ihrem Recht zu verhelfen.

4.1.2.2 Phaenomena/Noumena

Im Kapitel „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“, das zwischen den beiden Teilen der Transzendentalen Logik, der Transzendentalen Analytik und der Transzendentalen Dialektik, steht, wird genauer ausgeführt, was nun unter Phaenomena und Noumena verstanden werden soll. Obwohl dies nun etwas anderes ist als 1770, setzt Kant seine Vorstellungen mit im Grunde demselben Argument dem Verständnis der „Neueren“ entgegen in der Meinung, auch hiermit „dem Sinne der Alten“ zu folgen. (KrV A 256-257 / B 312) Doch zunächst einige Ausführungen zu Kants neuem Verständnis der Phaenomena und Noumena.

Folgende Position stellt Kant als Gegenfolie auf:

„Nun sollte man denken, daß der durch die transz. Ästhetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objektive Realität der Noumenorum an die Hand gebe, und die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, mithin auch der Welt, in eine Sinnen- und eine Verstandeswelt (mundus sensibilis et intelligibilis) berechtere, und zwar so: daß der Unterschied hier nicht bloß die logische Form der undeutlichen oder deutlichen Erkenntnis eines und desselben Dinges, sondern die Verschiedenheit treffe, wie sie unserer Erkenntnis ursprünglich gegeben werden können, und nach welcher sie an sich selbst, der Gattung nach, voneinander unterschieden sind. Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie *es erscheint*, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding, und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes sein, d. i. es muß eine Erkenntnis möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein schlechthin objektive Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, *wie sie sind*, dahingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, *wie sie erscheinen*.“ (KrV A 249-250; Unterstreichung von mir, U. S.)

sinnlichen und lebhaften Erkenntnis, wenn sie auch nicht bis zur Deutlichkeit, in genauester Bedeutung, aufsteigen sollte, zu einer besondern Wissenschaft zurück. Diese letztere nennt er die Ästhetik [...]“ Vgl. auch Baumgarten 1770, 52-64 – *Philosophia generalis*, Sectio II. OBIECTUM PHILOSOPHIAE ORGANICAE, § 147: „Philosophia organica versatur circa cognitionem I. sensitivam, ASTHETICA [...] II. Intellectualem LOGICA STRICTE DICTA. Vgl. auch Baumgarten 1750, 5 – *Aesthetica* Prolegomena § 13, wo die Logik als „soror [...] maior“ der Ästhetik bezeichnet wird.

²⁶⁰ Vgl. Brandt 1998b, 81-82: „Der Begriff des Organons ist mit Emphase gewählt: Nicht die Logik ist das eigentliche Organon der Erkenntnis, wie das Corpus Aristotelicum vorgibt, sondern die Anschauung.“

Kant setzt sich von dieser Auffassung ab, indem er zunächst einmal Phaenomena getreu dem Prinzip „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV A 51 / B 75) als „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände der Einheit der Kategorien gedacht werden“ (KrV A 249), bestimmt. Erkenntnis ist nur möglich als Erkenntnis von Phaenomena, die dann gegeben ist, wenn Verstand und Sinnlichkeit zusammenwirken.²⁶¹ In der Dissertation hingegen konnten die Begriffe des intellectus noch eine nichtanschauliche Erkenntnis der Noumena, der „Dinge an sich“, beanspruchen. Obwohl Kant auch dieses 1781 nicht mehr für möglich hält, weil die Kategorien nun „nichts als *Gedankenformen*“ sind, die „bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtsein a priori zu vereinigen“ (KrV B 305), richtet sich die Stoßrichtung des oben angeführten Zitats nicht gegen diese Auffassung von noumenaler Erkenntnis. Denn aufgrund des 1781 neu hinzugekommenen Arguments der notwendigen Anschaulichkeit von Erkenntnis überhaupt entspricht das, was Kant in der A-Auflage unter Noumenon, in der B-Auflage unter „Noumenon im positiven Verstande“ (KrV B 307) versteht, im Grunde der in der Dissertation vorgestellten platonischen Idee²⁶²: Wir nehmen bei jeder Erscheinung an, dass ihr etwas entspricht, was selbst nicht Erscheinung ist. Da dieses in einer dem Menschen nicht möglichen nichtsinnlichen Anschauung angeschaut werden müsste, um erkennbar zu sein, bleibt es für uns ein bloßes „Etwas=x“ (KrV A 250), ein „Noumenon im *negativen* Verstande“ (KrV B 307). Denn eine zur Erkenntnis des „Noumenon in *positiver* Bedeutung“ (KrV B 307) erforderliche intellektuelle Anschauung ist dem Menschen nicht möglich.²⁶³ Daher könne die „Einteilung der

²⁶¹ Vgl. „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns *nur in Verbindung* Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.“ (KrV A 258 / B 314)

²⁶² Nur unter diesem Aspekt gesehen enthält dieses Kapitel „die Auseinandersetzung Kants mit *Plato*, dem ersten Begründer des Idealismus“, wie Paulsen 1924, 203 konstatiert. Er hat jedoch Unrecht, wenn er annimmt, Kant korrigiere die an sich richtige platonische „Unterscheidung der Dinge in *αἰσθητά* und *νοητά*, in einen *mundus sensibilis* und einen *mundus intelligibilis*“ dahingehend, dass der „Begriff eines *noumenon* nicht in positiver Bedeutung gebraucht werden“ könne, „wie Plato will.“ (Paulsen 1924, 204). Die unbestimmte Berufung auf die „Alten“ kann in ihrer Stoßrichtung vielmehr nur antiplatonisch verstanden werden. Heimsoeth 1965, 349 hält die Begriffe „Phaenomena“ und „Noumena“ für „einstens von Plato eingeführt[en]“. Vgl. auch Heimsoeth 1966-1971, II Anmerkung 128 zu S. 271, wo es heißt, der „die Analytik abschließende, zur Dialektik überleitende Abschnitt ‚Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena‘“ sei „schon durch die Termini auf Plato zurückbezogen.“ Gegen eine derartige Gleichsetzung der Worte mit den Sachen hatte sich allerdings schon Suabedissen im Jahre 1794 gewandt. S. dazu die Ausführungen in Abschnitt 2.2 des ersten Teils.

²⁶³ „Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug: daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung *befreie*, ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, *anzunehmen*, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke noch leer, obzwar ohne Widerspruch. Wir haben oben zwar nicht beweisen können: daß die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt, sondern daß sie es nur *für uns* sei, wir konnten aber auch nicht beweisen: daß noch eine andere Art der Anschauung möglich sei, und, obgleich unser Denken von jener Sinnlichkeit abstrahieren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdann nicht eine bloße Form eines Begriffs sei, und ob bei dieser Abtrennung überall ein Objekt übrigbleibe.“ (KrV A 252-253; Unterstreichung von mir, U. S.) „Wenn wir also die Katego-

Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt [...] in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden“ (KrV A 255 / B 311) und der Begriff eines Noumenon wird zu einem „*Grenzbegriff*“, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken“ (KrV A 255 / B 310-311), das „Ding an sich“ anschauen zu wollen.

Beschlossen wird das Kapitel mit einem Vergleich:

„Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz anderen Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis, der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerei angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, sofern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, sofern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Betrachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die kontemplative dagegen (etwa nach dem kopernikanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt), die zweite, nämlich eine intelligible Welt vorstellig machen.“ (KrV A 256-257 / B 312-313)

Kant denkt hier sicherlich wiederum an Autoren der Leibniz-Wolffschen Schule.²⁶⁴ Christian Wolff schreibt z. B. in der *Theologia naturalis*: „*Mundum sensibilem* appello hoc, quod existit, universum sub ea forma spectatum, qua in sensus incurrit“ und: „*Mundum intelligibilem* dico idem hoc universum sub ea forma spectatum, qua distincte vi intellectus repraesentatum deprehenditur [...]“²⁶⁵ Baumgarten schreibt in ähnlicher Weise: „MVNDVS, quatenus sensitive repraesentatur, SENSIBILIS (adspectabilis) [...], quatenus distincte cognoscitur, INTELLIGIBILIS est.“²⁶⁶ Kants Kritik der Auffassung, die Zuordnung ein und derselben „Erscheinung“ zur Sinnen- oder Verstandeswelt (man kann sagen: das Verständnis als Phaenomenon oder Noumenon) bemesse sich danach, ob sie eben je nach Grad der Deutlichkeit durch die Sinnlichkeit oder den Verstand erkannt werde, richtet sich wiederum gegen die bloß graduelle Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand. Für Kant hingegen müssen die beiden mundi streng voneinander getrennt werden, denn allein im mundus sensibilis ist phänomenale Erkenntnis möglich, indem die Kategorien auf die Anschauungsformen angewendet werden. Eine theoretische Erkenntnis der Noumena, des mundus intelligibilis, gibt es nicht. In Kapitel 4.2.2.1 und 4.2.2.2 soll gezeigt werden, dass für Kant im mundus sensibilis der Kompetenzbe-

rien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen [...]“ (KrV B 308; Unterstreichung von mir, U. S.).

²⁶⁴ Willaschek 1998, 338 meint: „Wem Kants Kritik am ‚Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis‘ (A256f./B312f.) gilt, ist nicht klar.“ Seine Vermutung gilt Lamberts *Neuem Organon*. Willaschek erwähnt jedoch bei seiner Argumentation an keiner Stelle die Zuschreibung der Unterscheidung zu den „Alten“ und die damit verbundene konstante Stoßrichtung Kants gegen Autoren der Leibniz-Wolffschen Schule. Auch führt er die Unterscheidung fälschlicherweise auf Platon zurück (329).

²⁶⁵ Wolff 1965-1986, I 1 176 – *Theologia naturalis* Pars I, Caput II, § 202.

²⁶⁶ Baumgarten 1739, 354 – *Metaphysica* Pars IV, Caput II, Sectio II, § 869.

reich Epikurs liegt und er den mundus intelligibilis für die Moral und regulative Ideen freisetzt, in dem – wie schon in der Dissertation – die platonische Idee weiter Geltung beanspruchen darf. Die mittels der Phaenomena/Noumena-Distinktion die Kompetenzbereiche von Platon und Epikur bestimmenden und zugleich begrenzenden „Alten“ bleiben genauso unbestimmt wie schon in der Dissertation.

4.1.3 Euklid (Ästhetik), Aristoteles (Logik), Platon (Dialektik)

Kant hat auch unabhängig von vorgegebenen Einteilungsschemata den drei grundlegenden Gliedern der Disposition der *Kritik der reinen Vernunft* bestimmte antike Leitautoren zugewiesen: Für die Transzendente Ästhetik ist dies der Geometer Euklid, für die Transzendente Analytik der Logiker und Autor der *Kategorienschrift* Aristoteles und für die Transzendente Dialektik der Ideenphilosoph Platon bzw. für das antithetische Verfahren die Skepsis. Platon, Aristoteles und die Skepsis werden im Text ausdrücklich im entsprechenden Abschnitt genannt. Eine entscheidende Neuerung gegenüber der Dissertation ist das Hinzukommen von Aristoteles und dessen Abgrenzung gegen Platon. Aristoteles wird bereits im Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 im Zusammenhang mit den Kategorien erwähnt (vgl. X 132). Wichtig für dessen Aufnahme in Kants Ensemble antiker Philosophen ist die zwischen 1770 und 1781 zu beobachtende deutliche Differenzierung zwischen Verstand und Vernunft einerseits und Vorstellung und Idee andererseits²⁶⁷, die im Folgenden näher betrachtet werden soll.

Wie im ersten einleitenden Teil bereits gezeigt wurde, kennzeichnet Kant seine neuen Einsichten oft mit alten Begriffen. In der *Kritik der reinen Vernunft* rechtfertigt er diese Verfahrensweise im Kapitel „Von den Ideen überhaupt“. Dort unterstreicht Kant die Bedeutung des Ideenbegriffs für seine Philosophie, indem er deren Verwendung auf eine ganz bestimmte Bedeutung eingrenzen will:

²⁶⁷ Kant betont in den *Prolegomena* ausdrücklich die besondere Wichtigkeit der Unterscheidung der Ideen von den Kategorien in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse a priori enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniß der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen als alle fruchtlose Bemühungen, den transscendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Gnüge zu tun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wännen, daß man sich in einem ganz anderen Felde befände als dem des Verstandes, und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.“ (IV 328-329)

„Doch ehe ich diese vorläufige Einleitung beiseite lege, ersuche ich diejenige, denen Philosophie am Herzen liegt, (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft,) [...] den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerate, und die Wissenschaft dabei einbüße.“ (KrV A 319 / B 376)

Mit dem folgenden Tadel der Nachlässigkeit, mit der man „gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichne“ (ebd.), grenzt sich Kant von der Verwendung des Ideenbegriffs als „Vorstellung überhaupt“ ab, wie sie sich bei Descartes und Locke findet. Letzterer hatte durch seine Aussage, unter „idea“ „whatsoever is the Object of the Understanding, when a Man thinks“, d. h. „Phantasm, Notion, Species, or whatever it is, which the Mind can be employ'd about in thinking“²⁶⁸ zu verstehen, den Gebrauch des deutschen Begriffs „Vorstellung“ entscheidend geprägt, demgegenüber Kants Rückgang zum vermeintlich alten platonischen Sinngehalt eine entschiedene Neuerung darstellt.²⁶⁹ Diese deutliche Abgrenzung der Idee von der Vorstellung ist, wie Hinske betont, „das Resultat einer langen, mühsamen Gedankenarbeit“²⁷⁰, die Kant in der Zeit seines langen Schweigens zwischen der Dissertation und der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* unternommen hat. Noch in der Dissertation, in der die platonische Idee zum ersten Mal systematisch wichtig wird, bezeichnet Kant die Zeit, verstanden als reine Anschauungsform, als „idea“²⁷¹. Am Ende des Kapitels „Von den Ideen überhaupt“ in der *Kritik der reinen Vernunft* steht jedoch eine ausgefeilte Stufenleiter, die eine Dihairesis der „Gattung [...] Vorstellung überhaupt (repraesentatio)“ darstellt:

„Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine *Perception*, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (sensatio), eine objektive Perzeption ist *Erkenntnis* (cognitio). Diese ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermitteltst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein *empirischer* oder *reiner Begriff*, und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt *Notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal *Notio* (Verstandesbegriff) zu nennen.“ (KrV A 320 / B 376-377)

Wie Hinske überzeugend dargelegt hat, entwickelt Kant zwischen 1770 und 1781 die mit dieser Einteilung verbundene strenge Unterscheidung von Anschauung, Verstand und Vernunft.

²⁶⁸ Locke 1975, 47 – *An Essay concerning human understanding* I, Chapter I, Introduction, § 8.

²⁶⁹ Vgl. Hinske 1990, 319.

²⁷⁰ Hinske 1990, 319.

²⁷¹ Vgl. § 14: „*Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus.*“ (II 398) Kant hatte schon in der Preisschrift von 1762/64 geschrieben: „Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieser soll erklärt werden. Ich muß diese Idee in allerlei Beziehungen betrachten.“ (II 277) In den *Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* von 1766 sprach er davon, dass „Ideen der Phantasie und die der äußeren Empfindung untereinander geworfen“ (II Anmerkung zu S. 338) würden.

In der Dissertation hingegen hatte er noch nicht streng zwischen ratio (Vernunft) und intellectus (Verstand) unterschieden und sogar der Idee als intuitus intellectualis anschauliche Elemente zugewiesen.²⁷² In der *Logik Blomberg*, die 1771 entstanden ist, ist zwar noch nicht von Ideen als Vernunftbegriffen im Gegensatz zu empirischen oder Verstandesbegriffen die Rede, aber Kant unterscheidet bereits deutlich zwischen den Sinnen, dem Verstand und der Vernunft, denen er als spezifische Vorstellungen Empfindung, Erscheinung und Begriff zuordnet.²⁷³ Die *Logik Philippi* von 1772 führt neben diesem Schema ein zweites ein, das dem späteren in der *Kritik der reinen Vernunft* bereits sehr nahe kommt: Den „spezifischen Erkenntnisinhalt der Vernunft [...] bilden jetzt erstmals die ‚ideae‘“²⁷⁴. Ferner spricht Kant nun von „Verstandesbegriffe[n]“ und „Begriffe[n] der Vernunft“:

„Die Materie aller unsrer Erkenntniß liegt in den Sinnen. Die Grade zu denen wir steigen sind

1. repraesentatio Vorstellung überhaupt
2. conceptus allgemeine Verstandesbegriffe
3. ideae allgemeine Begriffe der Vernunft“ (XXIV 451)

Hier ist mit „Idee“ nicht mehr Lockes „Vorstellung überhaupt“ gemeint, sondern bereits eine besondere für die Vernunft charakteristische Art von Vorstellungen. Hinske zeigt, wie Kant diese Dreiergruppe in der zwischen 1773 und 1777 entstandenen Reflexion 2835 zu einer Fünfergruppe von „repraesentationes perceptiones conceptus notiones ideae“ (XVI 536 und 537) erweitert, der nur noch der „intuitus“ fehlt, um die Sechsergruppe der *Kritik der reinen Vernunft* vollständig zu machen.²⁷⁵ Der Gang der Entwicklung lässt sich durch Stellen in den nun im Band 25 der Akademieausgabe zugänglichen Vorlesungen zur Anthropologie präzisieren: Dort wird in den aus dem Winter 1772/73 stammenden Versionen *Collins* und *Parow* „die Idee als Intellektualbegriff den aus der Sinnlichkeit abstrahierten Begriffen entgegengestellt, aber keine Grenzlinie zwischen Verstandes- und Vernunftbegriffen gezogen. Eben dar-

²⁷² Schneiders 1995, 429f. beschreibt den Wandel der Unterscheidung von Verstand und Vernunft in der Aufklärung im Gegensatz zur Antike: Bei Platon und Aristoteles galt der Verstand als das Vermögen intuitiver Erkenntnis der höchsten Prinzipien (*νοῦς*, intellectus) und wurde höher als die Vernunft (*διάνοια*, ratio) bewertet. Im 18. Jahrhundert hingegen vollzieht sich in Deutschland ein „Aufstieg der Vernunft“, der zu einer „völligen Umbewertung der beiden Erkenntnisvermögen“ (429) führt: „Vernunft, ursprünglich fast nur ein Schluß- und Rasoniervermögen (*rationcinatio*, *raisonnement*) wird zu einer moralisch oder wissenschaftlich gebildeten und schauenden Vernunft bzw. zum Reflexionsvermögen und damit zum höheren und umfassenderen Erkenntnisvermögen.“ (429-430) Vor diesem Hintergrund erweist sich Kants Inanspruchnahme von Aristoteles für den Verstand und Platons für die Vernunft als historisch und philologisch unkritisches Konstrukt.

²⁷³ „Eine Vorstellung durch die Sinne ist z. E. eine *Empfindung*. Eine Vorstellung durch den Verstand ist eine *Erscheinung*. Eine Vorstellung durch die Vernunft ist ein *Begriff*. Die Sinne empfinden, der Verstand Coordinirt, die Vernunft hingegen Subordinirt.“ (XXIV 251) Vgl. Hinske 1990, 322f.

²⁷⁴ Hinske 1990, 323.

²⁷⁵ Vgl. Hinske 1990, 324.

auf richtet sich das Interesse ab der Mitte der siebziger Jahre.²⁷⁶ In den Anthropologievorlesungen setzt die strenge Scheidung von Verstand und Vernunft also etwas später ein. Für die Idee ist Platon der Autor, auf den sich Kant nach wie vor beruft.²⁷⁷

In der *Kritik der reinen Vernunft* bestimmen die im Kapitel „Von den Ideen überhaupt“ als Erkenntnisse (cognitiones) ausgewiesenen Vorstellungsarten Anschauung (intuitus), Begriff (conceptus) und Idee die Disposition der Schrift: Die reine Anschauung ist Thema der Transzendentalen Ästhetik, die Verstandesbegriffe bzw. Kategorien werden in der Transzendentalen Logik und die Vernunftbegriffe bzw. Ideen werden in der Transzendentalen Dialektik abgehandelt.

4.2 „Philosophenpaare“ und „–konstellationen“ in Theoriestücken der *Kritik der reinen Vernunft*

4.2.1 Aristoteles versus Platon: Verstand und Kategorien gegen Vernunft und Ideen

Die im vorangegangenen Abschnitt geschilderte, von Kant in den siebziger Jahren deutlich vollzogene, Abgrenzung von Verstand und Vernunft führt in der *Kritik der reinen Vernunft* dazu, dass Aristoteles als Verfasser der *Kategorienschrift* und Leitautor für die Kategorien, die Verstandesbegriffe, hinzukommt, Platon als Ideenphilosoph jedoch weiterhin der Vernunft zugeordnet wird:

„Plato bediente sich des Ausdrucks *Idee* so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird. Die Ideen sind ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien.“ (KrV A 313 / B 370)

²⁷⁶ Brandt/Stark 1997, XXXIX. Vgl. *Anthropologie Collins*: „Eine Vorstellung die intellectualiter erdichtet ist, heißt Idee und man macht sie sich, indem man sich das maximum von einem Begriffe denckt, welches auf verschiedene Art geschehen kann.“ (XXV 98) und *Parow*: „Eine Idee ist auch jederzeit eine Dichtung, und ist von der Notion darin unterschieden, dass letztere ein allgemeiner von der Erfahrung abstrahirter Begriff ist.“ (XXV 324-325) Zur strengen Unterscheidung von Verstand und Vernunft Ende ab Mitte der siebziger Jahre vgl. *Anthropologie Friedländer* aus dem Winter 1775/76: „Viele Dinge sind so beschaffen, daß man sie nur lediglich aus der Vernunft erkennen kann, also nicht durch den Verstand. Es sind zwar auch viele Dinge die man durch die Vernunft aber auch durch den Verstand aus der Erfahrung erkennt, wo alsdenn die Erkenntnis durch die Vernunft deutlicher ist, allein es giebt viele, die nur bloß durch die Vernunft erkannt werden. Diese sind solche, wo die Vernunft dem Grunde die Idee giebt Z. E. die Tugend (XXV 550). Vgl. auch Refl. 445 und 446 zur Anthropologie (XV 184).

²⁷⁷ Vgl. *Anthropologie Collins* (XXV 98), *Anthropologie Parow* (XXV 325) und Refl. 445 (XV 184).

„In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunftbegriffe, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben“, unterscheiden sich die beiden für Kant folgendermaßen:

„Aristoteles kann als das Haupt der *Empiristen*, Plato aber der *Noologisten* angesehen werden. Locke, der in neueren Zeiten dem ersteren und Leibnitz, der dem letzteren (obzwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischen Systeme) folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können.“ (KrV A 854 / B 882)

Kants generelle Beurteilung von Platon und Aristoteles folgt einem gängigen (Vor-)Urteil. Bereits Bonaventura charakterisiert mittels einer anschaulichen Entgegensetzung von oben und unten Platon als denjenigen, der als Ideenphilosoph „principaliter aspiciat ad superiora“, gegenüber Aristoteles, der „principaliter ad inferiora“ sah.²⁷⁸ Kants Quelle ist Leibniz' Selbsteinschätzung als Platoniker im Gegensatz zum Aristoteliker Locke in der Einleitung zu den 1765 erstmals von Raspe publizierten *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, wo es heißt:

„En effect, quoyque l'Auteur de l'Essay dise mille belles choses où j'applaudis, nos systemes different beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon, quoyque nous nous eloignons en bien des choses l'un et l'autre de la doctrine de ces deux anciens. [...] Nos Differens sont sur des sujets de quelque importance. Il s'agit de savoir, si l'Ame en elle même est vuide entierement comme des Tablettes, où l'on n'a encor rien écrit (Tabula Rasa) suivant Aristote et l'Auteur de l'Essay, et si tout ce qui est tracé vient uniquement des sens et de l'experience, ou si l'ame contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objects externes reveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon [...].“²⁷⁹

²⁷⁸ Bonaventura 1882-1902, V 572 – *Sermones selecti de rebus theologicis* Sermo IV, 18: „Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora.“ Auch Goethe steht im historischen Teil seiner *Farbenlehre* von 1810 unter dem Titel *Überliefertes* in dieser Tradition: „Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist [...] Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder theilhaft zu werden. Alles was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. [...] Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das Übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato, einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht.“ (Goethe 1887-1919, II.3 141f.) Zur Problematik dieser Entgegensetzung vgl. den Aufsatz von Ralfs 1964. Die Beziehung von Platon und Aristoteles in Raffaels „Die Schule von Athen“ ist hingegen anders motiviert: Entgegen Ralfs' 1964, 80 Auffassung, Aristoteles deute „nachdrücklich nach unten, zur Erde“ zeigt Brandt 2000b, 55ff., dass Aristoteles „braccio exerto“ dargestellt werde und das Fresko daher primär den Gegensatz zwischen Platon als dem Autor des *Timaios* (Naturphilosophie) und Aristoteles als Autor der *Nikomachischen Ethik* (Moralphilosophie) darstelle.

²⁷⁹ Leibniz 1875-1890, V 41-42 – *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* Preface. Vgl. auch Ralfs 1964, 75-77.

Die in der eben zitierten Stelle enthaltene Information zu Locke und Aristoteles findet man bereits bei Wolff²⁸⁰ und Condillac²⁸¹.

Das Erscheinen von Leibniz' *Nouveaux Essais* zusammen mit einigen anderen bisher unbekannten Manuskripten, die in Hannover lagerten, wurde in Deutschland in insbesondere zwei Rezensionen²⁸² zur Kenntnis genommen. 1778/1780 schließlich erschien eine deutsche Übersetzung der Ausgabe von Raspe, die Kant ja auf jeden Fall zugänglich war, und in der die Passage folgendermaßen wiedergegeben ist:

„So viel Gutes und brauchbares der Verfasser auch wirklich sagt, und in so manchen Stücken ich seine Meinung unterschreibe; so ist doch im Grunde mein Lehrgebäude von dem seinigen sehr verschieden. Er hat den **Aristoteles**, und ich habe den **Plato** vor Augen gehabt, ob wir uns gleich beide zum öftern von diesem Philosophen des Alterthums entfernen. [...] Die Verschiedenheit seines Systems von dem meinigen betrifft Gegenstände von einiger Wichtigkeit. Hier kommt es darauf an, mit Gewissheit zu bestimmen; ob die Seele an und vor sich selbst ganz leer, gleich einer Schreibtafel sey, worauf noch nichts geschrieben, die also nach dem Aristoteles und dem Verfasser des Versuches tabula rasa ist, ob demzufolge alles, was in dieselbe gegraben und gezeichnet ist, lediglich von den Sinnen und aus der Erfahrung abgeleitet werden müsse? Oder ob sie den Urstoff unsrer Begriffe, uns unsrer ganzen Erkenntniß ursprünglich in sich enthalte, so daß sie die äußern Gegenstände nur gelegentlich gleichsam erwecken, und hervorbringen.“²⁸³

Kant konnte also in der oben zitierten Passage aus der *Kritik der reinen Vernunft* an seinen Zeitgenossen wohlbekannte nichtantike Schemata anknüpfen, von denen die Hauptquelle sicher Leibniz war. Er macht aber im Anschluss daran sofort deutlich, dass der eigentlich konsequente und daher dogmatische Empirist Epikur ist: „Wenigstens verfuhr *Epikur* seinerseits viel konsequenter nach seinem Sensualsystem (denn er ging mit seinen Schlüssen) niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus), als Aristoteles und Locke, (vornehmlich aber der letz-

²⁸⁰ Vgl. Wolff 1965-1986, I.2 508-509 – *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* Cap. V, § 820: „Unterdessen da dem Ansehen nach die Seele von dem Leibe leidet, wenn sie empfindet, hat sowohl vor diesem *Aristoteles*, als in neuern Zeiten *Locke* in Engelland sich eingebildet, als wenn die Begriffe der körperlichen Dinge von aussen in die Seele hinein kämen, und also die Seele keinen davon haben könnte, wenn sie nicht einen Leib hätte. Und hat *Aristoteles* deswegen die Seele mit einer wächsernen Tafel verglichen, die für sich gantz glat ist und bleibet, wenn nicht durch eine auswärtige Kraft Figuren darein gedrucket werden.“²⁸⁰

²⁸¹ Vgl. Condillac 1947-1951, I 323-324 – *Extrait raisonné du traité des sensations*: «J'ignore quel a été le motif d'Aristote, lorsqu'il a avancé son principe sur l'origine de nos connoissances. Mais ce que je sais, c'est qu'il ne nous a laissé aucun ouvrage où ce principe soit développé, et que d'ailleurs je cherchoit à être en tout contraire aux opinions de Platon. Immédiatement après Aristote vient Locke; car il ne faut pas compter les autres philosophes qui ont écrit sur le même sujet.»

²⁸² *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 1765, I 4, 25-29 und *Allgemeine deutsche Bibliothek* 1766 III 2, 44-82. In Letzterer heißt es: „Die **Einleitung**, welche nicht dialogirt ist, enthält eine Anzeige und kurze Beurtheilung derjenigen Punkte, worin der Hr. von L. von dem Verf. des Werks vom menschlichen Verstande abgeht. Das erste Stück ist sogleich die Lehre von den **angeborenen** Begriffen, welche **Locke** aus der Seelenlehre zu verbannen suchte. Das Alterthum war ebenfalls über die angeborenen Begriffe geteilt, allein sie hatten doch mehr Vertheidiger als Feinde. Nur **Aristoteles** stellte die Seele als eine *fabulam rosam* (sic!) vor, denn **Plato** glaubte angebohrne Begriffe, die er für eine **Reminiscenz** oder Ideen hielt, die wir in einem vorhergehenden Zustande gehabt, die **Stoicker** hatten ihre Prolepses, und die Mathematiker ihre *κοινὰς εννοίας*.“ (Die Rezensionen und die Übersetzung werden erwähnt bei Tonelli 1974, 446-452.)

²⁸³ Leibniz 1778-1780, I 88-92 – *Neue Versuche über den menschlichen Verstand* Vorläufige Betrachtungen.

tere,) [...]“ (KrV A 854 / B 882). An anderer Stelle wird Epikur als Vertreter des „reinen *Empirismus*“ (KrV A 466 / B 494) Platon entgegengesetzt. Die entsprechende Dualität in dem Satz „Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellektualen genannt werden“ (KrV A 853 / B 881) ist bereits antik und findet sich ähnlich bei Cicero im *Lucullus*: „aliud iudicium [...] Epicuri, qui omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in voluptate constituit; Plato autem omne iudicium veritatis veritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis esse voluit.“²⁸⁴

Obwohl Kant bezüglich Platon und Aristoteles auf eine vorgegebene Dualität zurückgreift, ist die kritische Verwertung der Grundgedanken der beiden Philosophen jedoch ein Eigenprodukt. Zunächst zu Aristoteles: Kants Kategorientafel stellt eine Neuerung gegenüber seiner eigenen Auffassung von 1770 dar²⁸⁵, indem er durch die Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel eine geschlossene Tafel aufstellt²⁸⁶, „denn der Verstand“ sei „durch gedachte Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.“ (KrV A 79 / B 105) Mit dieser Systematisierung folgt er vermutlich einer Forderung Lamberts.²⁸⁷ Tonelli bemerkt, dass Kants Kategorien „sicherlich nicht auf die aristotelischen Kategorien“ zurückgehen, „sondern auf die *Grundbegriffe* oder *unauflöselichen* Begriffe, die bei Crusius, Tönnies, Tetens, Lambert und anderen vorkommen.“²⁸⁸ Kant ist jedoch der Auffassung, er folge trotz starker Modifikationen im Grunde dem, was Aristoteles wollte: „Wir wollen diese Begriffe nach dem Aristoteles *Kategorien* nennen, indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt.“ (KrV A 79-80 / B 105) Auch seine Kritik richtet sich ausschließlich gegen Aristoteles. Kritisiert wird, dass Aristoteles „kein Prinzipium“ gehabt habe, um „diese Grundbegriffe (die Kategorien, U. S.) aufzusuchen“, indem er sie bloß aufgerafft habe, „wie sie ihm aufstießen“, und daher auch „einige *modi* der reinen Sinnlichkeit [...] (*quando, ubi, situs*, imgleichen *prius, simul*,)“ sowie einen „empirische[n], (*motus*)“ Begriff, d. h. solche, „die in dieses Stammregister des reinen Verstandes gar nicht gehören“ (KrV A 81 / B 107), aufgenommen habe. Auch habe er die „abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (*actio, passio*), und an einigen der letz-

²⁸⁴ Cicero, *Lucullus* 142. Auf diese Stelle weist Heidemann 1863, 4 hin.

²⁸⁵ Vgl. § 8 der Dissertation, wo noch unbestimmt von „possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc.“ (II 395) gesprochen wird.

²⁸⁶ Tonelli 1964, 236f.

²⁸⁷ Vgl. Lambert 1965-1969, III 30 – *Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und in der mathematischen Erkenntnis* I, 1. Hauptstück, § 34: „Ueberdieß verschwindet bey richtigen und erwiesenen Abzählungen und Eintheilungen die Besorgniß, es möchte noch etwas zurück bleiben, welches alles wieder umstoße, und das willkürlich scheinende fällt dabey ganz weg.“ Vgl. Tonelli 1964, 236f.

²⁸⁸ Tonelli 1964, 236.

teren fehlt es gänzlich.“²⁸⁹ Kants gegenüber Aristoteles’ Philosophie nicht sehr fundiertes Urteil²⁹⁰ entspringt wiederum keiner intensiven Lektüre, obwohl Kant eine griechisch-lateinische Ausgabe der Werke von Aristoteles besaß.²⁹¹ Was Kant über Aristoteles wusste, ging im Grunde nicht über Handbuchwissen hinaus, für das vermutlich Brucker die Hauptquelle war.²⁹²

Wie Kant mit dem Zusatz „alles aber aus Prinzipien“ in die originär skeptisch motivierte Nachfolge des – als Empiriker und Aristoteliker eingeschätzten – Philosophen Locke tritt, um auf diese Weise „*unabhängig von aller Erfahrung*“ an die „Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen“ (KrV A XII; Unterstreichung von mir, U. S.) zu gehen, so orientiert sich auch seine Einteilung der Kategorientafel gegenüber Aristoteles an „einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen (welches ebensoviel ist, als das Vermögen zu denken).“²⁹³ Aristoteles ist Kants Mann unter dem Aspekt, dass seine Begriffe im Gegensatz zu den Ideen Platons auf Erfahrung beziehbar sind. Dass er den Erfahrungsbezug der Kategorien allerdings auf empirischem Wege erreicht hat, hält Kant für einen

²⁸⁹ Vgl. auch den Brief an Marcus Herz vom 14. 2. 1772, wo Kant sagt, dass er „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft, in eine gewisse Zahl von *categoryen*“ bringen wolle, „aber nicht wie *Aristoteles*, der sie so, wie er sie fand, in seinen 10 *praedicamenten* aufs bloße Ungefähr neben einander setzte; sondern so wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in *classen* eintheilen.“ (X 132)

²⁹⁰ Zur Berechtigung dieser Kritik ist Folgendes anzumerken: Für Kants Vorgehen ist ein Prinzip erforderlich, weil die Kategorien für ihn reine Verstandesbegriffe sind. Aristoteles jedoch trifft der Vorwurf nicht, weil er in den Kategorien keine reinen Verstandesbegriffe, sondern oberste Gattungen suchte, in denen sich zustande gekommene Aussagen spiegeln. Da das Denken von der Wahrnehmung ausgeht, müssen auch die Kategorien etwas sein, was aus der Wahrnehmung stammt. Außerdem kann man nicht eigentlich sagen, dass Aristoteles’ Ableitung der Kategorien ohne Prinzip erfolgte: Die Kategorien stellen höchste, nicht mehr untereinander subsumierbare Gattungen dar, unter die sich aber alle anderen Wahrnehmungen subsumieren lassen. Das Prinzip bestünde somit in der Aufsuchung von Gattungen unter den unzähligen Dingen, die sich in einer Stufenfolge zum Ausdruck bringen lassen, die in höchsten Gattungen endet (vgl. Aristoteles, *Categoriae* I, 1a-b).

²⁹¹ Vgl. Warda 1922, 43.

²⁹² Brucker 1742-1744, I 806: „III. [...] Solent Peripatetici doctores his, quae antepaedicamenta vocant, addere terminum analogum, quo idem nomen uni rei primario, alteri secundario & improprie convenit, & praemittere doctrinam de praedicabilibus, sive modis praedicandi generalibus, ad quae, quoniam peculiari tractatione de iis nihil dixit Aristoteles, PORPHYRIUS introductionem scripsit; quorum praedicabilium quinque numerat, genus, speciem, differentiam, proprium & accidens, qua de re Peripateticae logicae, quae ubique haec mysteria crepant, consulendae sunt.“ Weiter heißt es: „V. Referuntur vero decem istae entium classes vel ad substantiam, quae per se existit, vel ad accidens, quod est in alio, tanquam in subjecto. VI. Substantia est vel prima, quae maxime proprio sensu ita dicitur, & de altero neque praedicari potest, neque ei inhaerere; vel secunda, quae in prima subsistunt, ut genera & species. VII. Accidentis novem genera atque classes sunt: quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus. [...] Post praedicamenta haec considerandi sunt termini, qui ad hoc classium rerum systema reduci nequeunt, suntque 1. opposita, quae vel relative, vel contrarie, vel privative, vel contradictorie sibi opponuntur, 2. prius, 3. simul, 4. motus, 5. habere.“ (Brucker 1742-1744, I 806-807) Vgl. auch Petersen 1921, 460.

²⁹³ Vgl. auch KrV A 67 / B 92: „Die Transzendental-Philosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen; weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber gibt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben, oder vom Zufall abhängen würde.“ (Unterstreichung von mir, U. S.)

Fehler, weil so nicht gezeigt werden kann „weshalb denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen.“ (KrV A 81 / B 107) Kant wird Aristoteles 1796 außerdem vorwerfen, dass er „dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten, (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte) auch aufs Übersinnliche“ ausdehnte, „bis wohin seine Kategorien nicht zulangten“ (VIII 393-394). Diese Kritik war 1781 und 1787 (neben Aristoteles) in der Hauptsache gegen Locke gerichtet:

„Wenigstens verfuhr *Epikur* seinerseits viel konsequenter nach seinem Sensualsystem (denn er ging mit seinen Schlüssen niemals über die Grenze der Erfahrung), als Aristoteles und Locke, (vornehmlich aber der letztere,) der, nachdem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, soweit im Gebrauche derselben geht, daß er behauptet, man könne das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenseitigkeiten ganz außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen) ebenso evident beweisen, als irgendeinen mathematischen Lehrsatz.“ (KrV A 854-855 / B 882-883)

Aristoteles ist für Kant somit als Autor der *Kategorienschrift* ein Philosoph, dessen großes Verdienst in der Aufsuchung von Verstandesbegriffen besteht, die sich auf Erfahrung beziehen lassen, der jedoch in der Art und Weise der Ermittlung dieser aus der Erfahrung und der darauffolgenden Nichtbeschränkung auf Erfahrung fehlte. Brandt hat gezeigt, dass Kants in der Urteilstafel zu findende „ratio cognoscendi“, das „Prinzip, nach dem die Kategorien aufgesucht werden müssen“²⁹⁴, die „operationes mentis“ sind, „von denen in den Lehrbüchern der Logiker gehandelt wird und die Kant verbindlich in den auf die Urteilstafel folgenden Teilen der *Kritik* übernimmt.“²⁹⁵ Auf diese Weise löst Kant – ohne sein Verfahren zu benennen – die Fehler des Aristoteles mit Theoriestücken, die dem Aufbau der allgemeinen Logik zugrunde liegen, einer Tradition, die sich kurioserweise gerade auf Aristoteles beruft.

Neben dieser Einschätzung des Aristoteles findet sich noch eine andere in der *Kritik der reinen Vernunft*, die Aristoteles als Ahnherrn der formalen Logik im Allgemeinen betrifft. In der Vorrede zur zweiten Auflage heißt es über den Erfolg der Logik im „sicheren Gang einer Wissenschaft“: „Daß die *Logik* diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, [...] Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.“ (KrV B VIII)²⁹⁶ Trotz dieser Sicherheit der von Aristoteles inaugurierten Logik betont Kant ihre Eingeschränktheit: Sie enthalte „nichts als die formalen Regeln alles Denkens“, weil sie „von

²⁹⁴ Brandt 1991a, 3.

²⁹⁵ Brandt 1991a, 7. Vgl. dort ausführlich 45-86.

²⁹⁶ Vgl. auch *Logik Jäsche*: „Die jetzige Logik schreibt sich her von *Aristoteles' Analytik*. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden. [...] Übrigens hat die Logik, von Aristoteles' Zeiten her, an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht.“ (IX 20)

allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede“ abstrahiere (KrV B IX).²⁹⁷ Für Kants kritisches Unternehmen jedoch ist diese Form von Logik zwar notwendig, aber allein unzureichend, denn wie schon für die Sinnlichkeit, so muss es auch für den Verstand eine „Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte“, in Gestalt einer „transzendental[n] Logik“ geben (KrV A 57 / B 81), welche auch „auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen“ würde, „sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann.“ (KrV A 55 / B 80) Die aristotelische Logik trägt als bloß formale Wissenschaft nichts zur Begründung der Möglichkeit von Erkenntniserweiterung, d. h. von synthetischen Sätzen a priori, bei. Daher spricht Kant der allgemeinen (d. h. aristotelischen) Logik den Status eines Organon ab, den sie traditionellerweise besaß. Ob etwas ein Organon sein kann oder nicht, bemisst sich für Kant danach, ob es „den Grund der Erweiterung unserer Erkenntnis in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauchs enthält.“ (IX 13)²⁹⁸ Wie bereits in Abschnitt 4.1.2.1 dargelegt wurde, trifft das nach Kant für die reine Anschauung zu: In der Geometrie, Arithmetik²⁹⁹ und einer apriorischen Zeitwissenschaft werden synthetische Sätze a priori formuliert, deren Notwendigkeit durch die reine Raum- und Zeitanschauung ermöglicht und gewährleistet wird. Daher ist die Transzendente Ästhetik „so gewiß und ungezweifelt [...] als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll.“ (KrV A 46 / B 63) Demgegenüber kann man mit der allgemeinen Logik keine Erkenntniserweiterung in Form synthetischer Sätze a priori gewinnen, denn es ist nicht möglich, mit ihr „über Gegenstände zu urteilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben“. Als „vermeintes Organon“ wird sie vielmehr zur „*Dialektik*“ und ist daher als Analytik „bloß ein *Kanon* zur Beurteilung“ (KrV A 61 / B 85)³⁰⁰. Aber auch Kants eigens hinzugefügte Transzendente Logik bewährt sich nur als Analytik im Sinne eines „Kanon der Beurteilung des empirischen Gebrauchs“, wird jedoch „gemäßbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt.“ (KrV A 63 / B 88) Somit besitzen weder die allgemeine aristotelische noch die Transzendente Logik für Kant den Charakter eines Organons, weil sie keine Wahrheitskriterien (vgl. KrV A 58 / B 82 ff. und A 63 / B 88) liefern können, sondern dafür anderer Instanzen bedürfen. Im Falle der Transzen-

²⁹⁷ Vgl. auch die Beschreibung der allgemeinen Logik in KrV A 53-54 / B 77-78.

²⁹⁸ KrV A 61 / B 85 spricht Kant davon, dass „ein *Organon* zur wirklichen Hervorbringung [...] von objektiven Behauptungen“ in der Lage sei. Vgl. auch *Logik Jäsche*: „Unter einem *Organon* verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntnis zu Stande gebracht werden solle.“ (IX 13)

²⁹⁹ Vgl. auch *Logik Jäsche*: „So ist z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntnis in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauchs enthält.“ (IX, 13)

³⁰⁰ Ähnlich äußert sich Kant in der *Logik Jäsche*: „Die Logik ist also zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit [...]“ (IX 20).

dentalen Logik ist diese Instanz die in der Transzendentalen Ästhetik als Ermöglichungsgrund synthetischer Sätze a priori erwiesene reine Anschauung.³⁰¹

Nun zu Platon: In der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* findet sich sowohl in der A- als auch in der B-Auflage ein berühmt gewordener Vergleich des Ideenphilosophen Platon mit einer übermütigen Taube:

„Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde. Ebenso verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, (A: vielfältige Hindernisse legt,) und wagte sich jenseit derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen.“ (KrV A 5 / B 9)

Kant kritisiert an dieser Stelle eine bestimmte Form von Metaphysik. Dazu ist anzumerken, dass der Begriff „Metaphysik“ bei Kant unterschiedliche Konnotationen besitzt. Brandt bemerkt, „daß eine Pauschalvorstellung von *der* Metaphysik in der Kantischen Philosophie nur die Kreation des Interpreten sein kann – in den Werken, die die Quelle unserer Erkenntnisse bilden“, lasse „sich eine einheitliche Vorstellung von Metaphysik und von *dem* Problem *der* Metaphysik nicht finden.“³⁰² So entwickelt Kant in den sechziger Jahren Vorformen der für die Tradition neuen Vorstellung einer Dualität von Metaphysik der Sitten und Metaphysik der Natur³⁰³, und die *Kritik der reinen Vernunft* stellt in der B-Auflage ausdrücklich die Frage: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ (KrV B 22) Wie auch immer diese eigene Metaphysik Kants aussieht, sicher ist, dass er sich in der *Kritik der reinen Vernunft* gegen eine ganz bestimmte Form von Metaphysik wendet, und diese mit dem Namen Platons verbindet. An der eben zitierten Stelle aus der Einleitung kritisiert Kant Platons ungerechtfertigte Erkenntnisbehauptungen des „reinen Verstandes“. Kants Abgrenzung von Verstand und Vernunft ist nicht immer ganz klar, denn im Grunde ist hier die Vernunft gemeint³⁰⁴, die sich mit ihren Ideen in einen Bereich vorwagt, in dem jeglicher Erfahrungsbezug im Gegensatz zu den

³⁰¹ Vgl. KrV A 76-77 / B 102: „Dagegen hat die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendente Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde.“

³⁰² Brandt 1990, 77.

³⁰³ Vgl. Brandt 1990, 76-77.

³⁰⁴ Vgl. das unmittelbar Vorhergehende: „Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen (durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, U. S.), welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft [...]“

Kategorien prinzipiell ausgeschlossen ist.³⁰⁵ Kant hat in der B-Auflage „vielfältige Hindernisse legt“ durch „enge Schranken setzt“ ersetzt: Wie Heimsoeth überzeugend dargelegt hat, entspricht die „Bindung aller wissenschaftlichen Erkenntnis an Anschauung und Erfahrung [...] mit all ihrer Einschränkung („so enge Schranken“), jenem Luftwiderstande, welcher den Flug der Taube einzig möglich macht und also nicht Behinderung („so viele Hindernisse“) genannt werden darf.“³⁰⁶ Platon hat für Kant den Fehler gemacht, ohne vorausgehende Untersuchung der Erkenntnismöglichkeiten Behauptungen über Erkenntnisgegenstände zu machen. Durch ein solches Verfahren ist für Kant in der B-Auflage auch die „Metaphysik“ gekennzeichnet, deren „Endabsicht“ auf die „Auflösung“ der „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft [...] *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*“ gerichtet ist. Dies sei „dogmatisch, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung.“ (KrV B 7)³⁰⁷ „Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, *ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens*“, heißt es in der Vorrede zur B-Auflage. (KrV B XXXV) Im Zusammenhang mit den Antinomien wird Kant den Platonismus als „Dogmatismus der reinen Vernunft“ (KrV A 466 / B 494) bezeichnen. Somit fungiert Platon bereits hier als methodischer Ahnherr der von Kant kritisierten Form von Metaphysik, die im Dritten Hauptstück der Transzendentalen Methodenlehre als „Metaphysik der spekulativen Vernunft“, die man „im *engeren Verstande* Metaphysik zu nennen pflegt“, bezeichnet wird: Es ist die der *Metaphysica generalis* (Ontologie) nachgeordnete *Metaphysica specialis* der Tradition z. B. eines Wolff mit den Gegenständen Gott (rationale Theologie), Welt (rationale Kosmologie) und Seele (rationale Psychologie) (vgl. KrV A 845-847 / B 873-875).³⁰⁸ In der *Kritik der reinen Vernunft* selbst fällt die im dritten Hauptstück der Transzendentalen Methodenlehre gegebene „traditionell rationalistische Definition von Transzendentalphilosophie“³⁰⁹ als „Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische

³⁰⁵ In KrV A 408-409 / B 435-436 erfährt diese Stelle eine Klärung. Es sei „nur der Verstand [...], aus welchem reine und transzendente Begriffe entspringen können.“ Die Vernunft erzeuge „eigentlich gar keinen Begriff“, sondern mache „allenfalls den *Verstandesbegriff*“ von „den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung“ frei, indem sie ihn „über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche.“ Dieses geschehe „dadurch, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fordert, und dadurch die Kategorie zur transzendentalen Idee“ mache.

³⁰⁶ Heimsoeth 1965, 365 und 1967, 139.

³⁰⁷ Vgl. auch die Aussage über die Metaphysik in der Vorrede zur A-Auflage: „Anfänglich war ihre Herrschaft unter der Verwaltung der *Dogmatiker despotisch*.“ (KrV A IX)

³⁰⁸ Vgl. Patt 1997, 26-31. Vgl. auch Brandt 1990, 78: „Innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* nun operiert Kant mit einem Metaphysikbegriff, der sich wesentlich an der kritisierten Metaphysik der Tradition bemisst und die beiden neuen Metaphysiken, die der Sitten und der Natur, in die Erörterung selbst nicht mit einbezieht.“

³⁰⁹ Vgl. Patt 1997, 28. Vgl. KrV A 845 / B 873: „Die im *engeren Verstande* so genannte Metaphysik besteht aus der *Transzendentalphilosophie* und der *Physiologie* der reinen Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die *gegeben wären* (*Ontologia*).“

Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben [...] dem bescheidenen (Namen, U. S.), einer bloßen Analytik des reinen Verstandes“ (KrV A 247 / B 303) zum Opfer. Die Disziplinen der *Metaphysica specialis* werden als durch dialektische Schlüsse gewonnene transzendente Ideen (vgl. KrV A 334-335 / B 391-392) nach der Ausmachung Platons als Ideenphilosoph im Kapitel „Von den Ideen überhaupt“ in der Transzendentalen Dialektik kritisiert. Am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* erhalten die Ideen aber, „wenn wir sie recht verstehen“, ihr Recht „als regulative Prinzipien“ (KrV A 701 / B 729) zurück. Die Bemerkung, dass die „vollendete Kritik“ überzeuge, dass

„alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher für uns nichts als leerer Raum ist“ (KrV A 702 / B 730; Unterstreichung von mir, U. S.).

klingt wie der Abschluss eines begründeten Flügelstutzens der platonischen Taube aus der Einleitung, die ja gerade „auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes“ (KrV A 5 / B 9) fliegen wollte. Das Zitat zeigt jedoch auch, dass der Ideenphilosoph Platon nach dieser Prozedur in theoretischer Hinsicht für eine der Vernunft notwendige Teleologie rehabilitiert werden kann. (s. dazu Kapitel 2 des vierten Teils)

Im Zusammenhang mit der Kritik an der traditionellen Metaphysik, die als dogmatische für Kant in der methodischen Nachfolge Platons zu verorten ist, taucht Platon wie schon in der Dissertation für die Moral als grundsätzlich tauglich auf. Der Bereich, in dem er Schwierigkeiten bereitet, ist eben die Theorie. Aber auch dort kann Platon nach vollendeter Kritik nun – im Gegensatz zur Dissertation, wo Platon noch keine Bedeutung für die Theorie zugemessen wurde – einen Platz erhalten. Neben der Rückführung des Terminus „Idee“ in der Einleitung und zu Beginn der Transzendentalen Dialektik auf Platon wird die platonische Idee außerdem – wie schon in der Dissertation – als Ideal verstanden: „Was uns ein Ideal ist, war dem **Plato** eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.“ (KrV A 568 / B 596) Hier wird also nachträglich eine Unterscheidung geliefert, deren erstes unterschiedenes Glied schon lange verwendet wurde: „Idee“ und „Ideal“ stehen in der *Kritik der reinen Vernunft* für Verschiedenes. (Kants) Ideen sind reine Vernunftbegriffe, die in dialektischen Vernunftschlüssen gemäß den drei Relationskategorien erzeugt werden, für die jedoch „keine Erscheinung gefunden werden“ kann, „an der sie sich in

concreto vorstellen ließen.“ (KrV A 567 / B 595) Platon hatte für Kant jedoch gerade dieses behauptet, indem er eine gegenständliche Erkenntnis durch Ideen behauptete, die Kant nun als „Ideal“ von seinen „Ideen“ abgrenzt: Unter Ideal (d. h. Platons Idee, wie sie Kant versteht) soll „die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding“ (ebd.) verstanden werden. Zugleich wurde jedoch mit dem einleitenden Kapitel „Von den Ideen überhaupt“ die Transzendente Dialektik überhaupt unter die Schirmherrschaft Platons gestellt (s. o. Kap. 4.1.3 des zweiten Teils). Bei der näheren Bestimmung des Ideals fällt auf, dass Kant das transzendente Ideal einerseits als „das einzige Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist“ (KrV A 576 / B 604), bestimmt, andererseits aber davon spricht, „daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die *platonischen*, schöpferische, aber doch *praktische Kraft* (als regulative Prinzipien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser *Handlungen* zum Grunde liegen.“ (KrV A 569 / B 597; Unterstreichungen von mir, U. S.) Letztere fallen für Kant nicht unter das Verdikt einer hypostasierten Idee. Sie sind ausdrücklich „nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen.“ (KrV A 569-570 / B 597-598) „[B]loße Hirngespinnste“ sind hingegen diejenigen Ideen (und entsprechenden besonderen Ideen, die Ideale, U. S.), zu denen sich unsere Vernunft natürlicherweise aufschwingt.³¹⁰ Hier können nur die Ideen in theoretischer Hinsicht gemeint sein, da Kant wenig später in dem Abschnitt, in dem er betont, Platon habe „seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist“, gefunden, sagt: „Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweist gar nichts Chimärisches in diesem Gedanken.“ (KrV A 314-315 / B 370-372) Im Gegensatz zur Dissertation, in der sich Kant überhaupt nicht über die Art des Zugangs zu den Ideen oder Idealen, die für die Moral relevant sein sollen, geäußert hatte, findet man in der *Kritik der reinen Vernunft* dazu an einer Stelle eine kurze Bemerkung: Im „bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft“ könne der „Begriff eines Maximum, in concreto niemals kongruent“ gegeben werden und bleibe daher „ein *Problem* ohne alle Auflösung“, „im praktischen Gebrauch des Verstandes“ hingegen könne „die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, obzwar nur zum Teil, in concreto gegeben werden“, da sie dort eine „unentbehrliche Bedingung“ bzw. „unumgänglich

³¹⁰ Möglicherweise setzt Kant sich hier mit einer Meinung Formeys über Platon auseinander. Denn in dessen *Kurzgefasster Historie der Philosophie* heißt es über Platon: „Unter anderm wollte er den Entwurf einer Republik machen. Er brachte aber viele Ideen hinein, die man für nichts bessers als kühne Einfälle, oder wohl gar Hirngespinnste erklären kann.“ (Formey 1763, 123-124)

notwendig“ sei (KrV A 327-328 / B 384-385)³¹¹. Außer, dass aus der unumgänglichen Notwendigkeit einer Richtschnur gewissermaßen die Zugänglichkeit erzwungen werden soll, erfährt man darüber, wie dies epistemisch nach Kants Prämissen möglich sein soll, jedoch wiederum nichts: Wie kann ein Vernunftbegriff, der als Begriff immerhin abstrakt ist, ohne Anschauung zu einer konkreten, nichtempirischen Richtschnur werden? Nur, indem er zur intellektuellen Anschauung wird, was nach Kant aber nicht geht.³¹² Ich möchte die Lösung dieses Problems, wie sie sich für Kant möglicherweise dargestellt hat, hier noch offen lassen, darauf jedoch näher in Kapitel 6 dieses Teils eingehen. Denn die Darstellung der möglichen Lösung erfordert ein Hinausgehen über das in der ersten Kritik unmittelbar Gesagte zu dem Umfeld, in dem Kant mit Platon bekannt wurde. Als „Schlüsselabschnitt“ wird sich derjenige über die „*platonische Republik*“ (KrV A 316 / B 372) bzw. das in Kants Quellen dazu Gesagte erweisen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird der Interpret nicht mehr mit Problemen der intellektuellen Anschauung konfrontiert werden, weil dort der kategorische Imperativ aus dem Bereich dessen, was dem Menschen durch das Erkenntnisvermögen zugänglich ist, überhaupt herausfällt und im Willen verortet wird.

Trotz dieser von Kant nicht thematisierten Schwierigkeiten rehabilitiert er die Idee und das Ideal als Grundgedanken des dogmatischen Platon hier bereits – ohne Kritik – für die Moral.³¹³ Das Ideal wird spezifiziert als „der Weise (des Stoikers) [...] ein Mensch, der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruiert“³¹⁴. Dieser diene „zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch bessern, obgleich es niemals erreichen können.“ (KrV A 569 / B 597) Das transzendente Ideal hingegen ist ein spekulatives. Darin, dass es allerdings für die Praxis mehrere Ideale gibt, liegt nach wie vor ein Problem. Denn wie soll dann die Einheit der Moral gewährleistet werden? Nimmt man einmal an, Kant könnte zeigen,

³¹¹ Vgl. auch KrV A 316 / B 373, wo gesagt wird, eine „*Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann*“ sei „eine notwendige Idee“.

³¹² Vgl. Tonelli 1973, 551: „But an Idea (properly) cannot be intuited *in concreto* (can only be thought abstractly), while an Ideal is an Idea as intuited *in concreto* (or is the sensible representation of an Idea).“ Ein ähnliches Problem liegt bei der „Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)“ vor, das „nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach *unter sich*, sondern der sie *in sich* begreift“ (KrV A 575-577 / B 603-605), sein soll. Letzteres ist aber laut der „Transzendentalen Ästhetik“ das Charakteristikum von Anschauungen. Kant zeigt somit weder, dass Anschauungen nicht begrifflich sein können, noch hält er sich überall konsequent an das Verdikt der intellektuellen Anschauung, indem er Begriffe präsentiert, die seinen eigenen Prämissen zufolge zugleich anschaulich sein müssten. Vgl. auch Brandt 1998b, 101.

³¹³ Eine zweite Rehabilitierung wird im Antinomienpassus erfolgen. S. u. Kap. 4.2.2.2 des zweiten Teils.

³¹⁴ Dies ist zugleich die einzige Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*, an der die Stoa – natürlich im Zusammenhang mit der Moral – erwähnt wird. Sie wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* ihren Platz erhalten.

dass es auch für die Moral nur ein Ideal geben kann und darf, dann hätte er wohl zu Platon gesagt: „Das Ideal mag in der Praxis richtig sein, taugt aber nicht für die Theorie.“ Der Erweis der Tauglichkeit des Ideals für die Theorie bedarf noch einer weiteren kritischen Bearbeitung, bevor er „als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge“ (KrV A 619 / B 647), erwiesen werden kann.

4.2.2 Dogmatisch, skeptisch, kritisch

Kant verwendet in der *Kritik der reinen Vernunft* mehrmals das methodische Schema: dogmatisch, skeptisch, kritisch. Im letzten Absatz der *Kritik der reinen Vernunft* wendet er diese Abfolge unter Besetzung der Positionen mit zeitgenössischen Autoren ins Historische:

„Was nun die Beobachter einer *szientifischen* Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder *dogmatisch*, oder *skeptisch*, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, *systematisch* zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten *Wolf*, bei der zweiten *David Hume*³¹⁵ nenne, so kann ich die übrigen, meiner jetzigen Absicht nach, ungenannt lassen. Der *kritische Weg* ist allein noch offen.“ (KrV A 856 / B 884)

An anderer Stelle wird die Abfolge mit dem Reifungsprozess eines Menschen verglichen:

„Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist *dogmatisch*. Der ebengenannte zweite Schritt ist *skeptisch*, und zeugt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urteilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nötig, der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat; [...] welches nicht die Zensur, sondern *Kritik* der Vernunft ist, [...]“ (KrV A 761 / B 789).

Kant konstruiert ein in der Vernunft selber angelegtes notwendiges Entwicklungsschema, das zugleich das der wirklichen Philosophiegeschichte sein soll.³¹⁶ Wie in der Evolutionstheorie von Ernst Hückel gleicht die Ontogenese gewissermaßen der Phylogenese. Allerdings stellt das Reifestadium der Kritik einen einmaligen und endgültigen Abschluss³¹⁷ dar, wohingegen sich die Vorstufen wiederholen können, wie Kants unterschiedliche Besetzung der Positionen des Dogmatismus mit Platon und Wolff sowie der Skepsis³¹⁸ mit Zenon von Elea und Hume zeigt. Wichtig ist jedoch zu beachten, dass trotz der Tatsache, dass sich Dogmatismus und

³¹⁵ Hume wird auch an anderen Stellen als Skeptiker erwähnt: KrV A 764 / B 792 wird er als „vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern“ bezeichnet. In den *Prolegomena* heißt es: „Kritik der reinen Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den *Hume* bekämpfte, und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte; [...]“ (IV 360).

³¹⁶ Vgl. auch KrV A 769 / B 797: „Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf (Schopenhauer: „führt der Skeptiker, ... Vernünftlers, auf, Anm. des Herausgebers) eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst.“

³¹⁷ In der Vorrede zur zweiten Auflage spricht von der Kritik als einem „nie zu vermehrenden Hauptstuhl“ (KrV B XXIV) und der „Unveränderlichkeit“ des „Systems“ (KrV B XXXVIII).

³¹⁸ Zum Unterschied von „Skepsis“ und „Skeptizismus“ s. u. Anmerkung 331.

Skeptizismus wiederholen, die Kandidaten hinsichtlich unterschiedlicher Probleme als Dogmatiker bzw. Skeptiker gesehen werden: So sind Wolff und Hume für Kant in anderer Weise Dogmatiker und Skeptiker als das Paar Epikur/Platon und Zenon: Selbst wenn Kants Wolffkritik in einigen Punkten Parallelen zu seiner Platonkritik aufweist (s. o. Abschnitt 3.1 des zweiten Teils), so gibt es keinen notwendigen Epikurnachfolger als Gegenpart zu Wolff wie für Platon. Ebenso wird Hume hinsichtlich anderer Probleme als Skeptiker bezeichnet als Zenon. Im Folgenden soll gezeigt werden, in welcher Weise Kant Positionen, die er für die antiken Ausprägungen des Dogmatismus und der Skepsis hält, im Antinomienkapitel für seinen eigenen Argumentationsgang fruchtbar macht: Er konstruiert dort ein vernunftnotwendiges Verhältnis zwischen den als Dogmatikern verstandenen Antagonisten Platon und Epikur, dem für einen dialektischen Skeptiker gehaltenen Zenon von Elea und letztlich sich selbst als Vernunftkritiker. Zunächst soll gezeigt werden, welchen Skopos die Besetzung der Thesis und Antithesis mit den Namen Platons und Epikurs im Argumentationsgefüge verfolgt. Daran anschließend wird die Bedeutung der Skepsis und Kritik innerhalb der Abfolge der Problemlösung erörtert werden. Ferner soll aufgewiesen werden, dass das von Kant verwendete Schema seinerseits bereits ein antikes ist, das aus der pyrrhonischen Skepsis stammt.

4.2.2.1 Platon und Epikur als Dogmatiker

Die Antinomien entstehen, weil die von der Vernunft geforderte Totalität der „unbedingten Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung“ (KrV A 406 / B 433) für jede der vier kosmologischen Ideen einer zweifachen Deutung zugänglich ist. Daraus entspringe eine „ganz natürliche Antithetik, [...] in welche die Vernunft von selbst und unvermeidlich“ gerate (KrV A 407 / B 434) und einen „dialektischen Kampfplatz“ eröffne, einen „Tummelplatz“, der „von jeher oft genug betreten worden“ (KrV A 422-423 / B 450) sei. Die Protagonisten dieses sich durch die Geschichte ziehenden Widerstreits („von jeher“)³¹⁹ sind für Kant jedoch die beiden antiken Philosophen Platon und Epikur, denn im dritten Abschnitt des zweiten Hauptstücks der Elementarlehre „Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite“ werden die den beiden Seiten des Widerstreits zugrunde gelegten Prinzipien als „Gegensatz des *Epikureisms* gegen den *Platonisms*“ (KrV A 471 / B 499) bzw. als die des „reinen *Empirismus*“ gegen den „*Dogmatism* der reinen Vernunft“ (KrV A 466 / B 494) bezeichnet. Der Abschnitt liefert für das eigentliche Argumentationsziel der Auflösung der Antinomien nicht wesentlich neue Aspekte und könnte systematisch auch fehlen. Zudem ist die Zuweisung der Positionen zu den einzelnen Antinomien recht gekünstelt. Sie findet jedoch in fol-

³¹⁹ Vgl. auch in der Vorrede zur A-Auflage: „immer aufs neue“ (KrV A IX).

genden Überlegungen Kants eine Begründung: Zu Beginn des Abschnitts führt Kant vier „Fragen“ ein, die sich ergeben, wenn man die „trockenen Formeln“ der Antinomien auf die Erfahrung anwendet und sich auf diese Weise von dort „bis zu diesen erhabenen Ideen allmählich hinaufschwingt“ (KrV A 462-463 / B 490-491). Die Fragen sind folgende:

„Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgendeine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbst eine unteilbare und unzerstörliche Einheit, oder nichts als das Teilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frei, oder, wie andere Wesen, an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei, ob es endlich eine oberste Weltursache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenstand ausmachen, bei dem wir in allen unseren Betrachtungen stehen bleiben müssen: [...]“ (KrV A 463 / B 491; Unterstreichungen von mir, U. S.).³²⁰

Auffällig ist, dass hier das Ich, das bereits im Paralogismuskapitel thematisiert wurde, nochmals unter kosmologischem Aspekt auftaucht und Gott unter dem Titel des transzendentalen Ideals ebenfalls später erneut thematisiert wird. Die Behandlung der Unendlichkeit/Endlichkeit der Welt und der Freiheit ist hingegen nur unter kosmologischer Perspektive möglich. Wie dem auch sei, das Zitat zeigt, dass die Funktion des Abschnitts für Kant nicht primär in einem unmittelbar systematischen Beitrag zur Lösung der zuvor exponierten Antinomien, sondern in der Lösung von Problemen liegt, die weit über das unmittelbar zu Leistende hinausgehen. Es sind nämlich die „höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit“ (KrV A 463-464 / B 491-493). Bevor die Vernunft beginnt, „über den Ursprung dieser Verunreinigung mit sich selbst nachzusinnen“ (KrV A 464 / B 492), werden auf diese Weise die Konsequenzen der möglichen Antworten beleuchtet und beide Seiten als Positionen gekennzeichnet, an denen die Vernunft ein spezifisches „Interesse“ (KrV A 465 / B 493) nimmt, wobei jeweils von bestimmten „Prinzipien“ (ebd.) ausgegangen wird: Der „Platonismus“ bzw. „Dogmatismus“ ermöglicht mit den Prämissen des Weltanfangs, der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit und der Annahme Gottes sowohl in spekulativer als auch in praktischer Hinsicht ein geschlossenes Weltbild, das aufgrund seiner festen, leicht anwendbaren Maßstäbe nicht beliebig erweiterbar ist. Insbesondere in praktischer Hinsicht wird dadurch Verbindlichkeit moralischer und religiöser Prinzipien (vgl. KrV A 466 / B 494) gewährleistet. Theore-

³²⁰ In der Vorrede zur A-Auflage spricht Kant ebenfalls davon, dass die menschliche Vernunft „durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ (KrV A VII) Dieses wird in der Methodenlehre aufgegriffen: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?*“ (KrV A 805 / B 883)

Die erste Frage fragt nach dem Wissen um Gott, die zweite nach dem Handeln in der Welt und die dritte nach der Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele, nach den drei Gegenständen der metaphysica specialis. Diese Vergleiche verdanke ich mündlichen Hinweisen von Reinhard Brandt, in dessen geplanten Buch zur „Bestimmung des Menschen“ bei Kant sich nähere Ausführungen dazu finden.

tisch liegt der Vorteil in der Übersichtlichkeit und leichten Ableitung von Bedingtem aus Unbedingtem (vgl. KrV A 466-467 / B 494-495). Beides besitzt aufgrund dieser Einfachheit den „Vorzug der *Popularität*“ (KrV A 467 / B 495). Das offene Weltbild des „Epikureismus“ bzw. „Empirismus“ hingegen ist mit der Leugnung von Gott, der Unendlichkeit der Welt und der Freiheit des Willens dem praktischen Interesse zuwider, bietet jedoch durch die Gewährleistung von fortschreitender Erkenntnis auf dem Boden der Erfahrung „dem spekulativen Interesse der Vernunft Vorteile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag.“ (KrV A 468 / B 496) Letzteres sei allerdings der Grund dafür, „daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider“ (KrV A 472 / B 500) sei, weil seine Begriffe „die Einsicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübtesten Köpfe weit übersteigen.“ (ebd.) Dass die Zuschreibung der beiden Seiten der Antinomie zu Platon und Epikur an einigen Stellen hinkt, kümmert Kant nicht. So nimmt Epikur nach Kants Aussagen im Kapitel „Von dem Interesse [...]“ die Stelle der Antithesis ein, die für die zweite Antinomie lautet: „Kein zusammengesetztes (sic!) Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.“ (KrV A 435 / B 463) Epikur ist nun aber eigentlich gerade der Philosoph, der sich mit der Annahme der Atome vehement gegen die unendliche Teilbarkeit der Dinge gewehrt hatte.³²¹ Der Begriff des „Atomus“ und der „Atomistik“ (KrV A 441 / B 469) allerdings fallen bei Kant bei der Behandlung der Thesis, die nach seinen Prämissen im Abschnitt „Von dem Interesse [...]“ Platon zugeschrieben werden müsste. Das Problem löst sich durch einen Blick auf den Skopos, den Kant mit der zweiten Antinomie und im Abschnitt „Von dem Interesse [...]“ mit der Zuschreibung verfolgt. Was an der zweiten Antinomie „interessiert“, ist die Frage, wie es sich mit der Unsterblichkeit der Seele³²² verhält. Kants Argumentation zufolge müsste sie in der zweiten Antinomie für die Thesis mit der Annahme einfacher Substanzen – zu denen die Seele gehört – positiv, für die Antithesis aber mit der Annahme der unendlichen Teilbarkeit – und einer sich auflösenden Seele – negativ beantwortet werden. Die von Kant gemeinten einfachen Weltelemente sind hier physische Monaden im Sinne von Leibniz.³²³ Platon und Epikur haben ja die Thesen von der Unsterblichkeit bzw. Sterblichkeit der Seele vertreten, die Kant

³²¹ Vgl. z. B. Lukrez, *De rerum natura* I 50-61. Diese Unstimmigkeit erwähnt auch Aubenque 1969, 302, geht jedoch nicht näher darauf ein.

³²² Vgl. die Abwehr der Thesis in der zweiten Anmerkung zur Antithesis: „Die zweite dialektische Behauptung hat das Besondere an sich, daß sie eine dogmatische Behauptung wider sich hat, die unter allen vernünfteln den die einzige ist, welche sich unternimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen, was wir oben bloß zu transzendentalen Ideen rechneten, nämlich die absolute Simplizität der Substanz, augenscheinlich zu beweisen: nämlich daß der Gegenstand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sei.“ (KrV A 443 / B 471)

³²³ Vgl. Heimsoeth 1966-1971, II Anmerkung 122 zu S. 266, der von einer „Komplikation, welche in der nicht-atomistischen Antithesis des Zweiten Widerstreits gegeben ist“, spricht: „Beim Thema der einfachen Weltelemente hat Kant immer die Monaden (für die Materie: ‚physische Monaden‘) im Blick.“

ihnen zuschreibt, allerdings mit anderen Prämissen und Epikur sogar unter entgegengesetzten. Für die erste und vierte Antinomie kann man die Zuweisung der Antithesis zu Epikur als demjenigen, der die Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit angenommen³²⁴ und die Existenz eines Gottes als notwendige Ursache der Welt geleugnet hat³²⁵, in etwa akzeptieren. In der dritten Antinomie gilt Epikur wie schon in der Dissertation als Verfechter des mechanischen Naturdeterminismus. Dass Epikur aber gerade mit dem Argument des ohne Ursache erfolgenden „clinamen“ der Atombewegungen ein Konzept für den freien Willen und somit auch für die Thesis entwickelt hatte³²⁶, interessiert Kant nicht. Schon 1755 hatte er es als „Ungereimtheit“ zurückgewiesen und Epikur als „unverschämte“ (I 227) getadelt. Epikur wird auf diese Weise von Kant zum Vertreter des Empirismus stilisiert, an dem die Vernunft in theoretischer Hinsicht ein Interesse nimmt. Wie die Positionierung Platons motiviert ist, ist nicht ganz klar. Aufgrund Kants Hochschätzung seiner Person für die Ethik muss er auf jeden Fall an der Stelle der Thesis der dritten Antinomie stehen. Die anderen Zuweisungen sind möglicherweise in analoger Opposition zu Epikur erfolgt, ohne dass Kant sich auf irgendwelche Texte stützen würde, wo diese Positionen für Platon ausgewiesen würden. Erstaunlich ist auch die Herausstellung des hellenistischen Philosophen Epikur als antipopulären Theoretiker, obwohl gerade dessen Schule Personen jeglicher Art offen stand, weil sie auf die Bewältigung von Problemen der unmittelbaren Lebenspraxis ausgerichtet war. Hingegen besaß für Platons elitäre Akademie, in die keiner eintreten durfte, der der Mathematik unkundig war, die Theorie höchsten Wert. Unabhängig davon werden Epikur und Platon von Kant als Vorreiter der beiden einzig möglichen Positionen der Vernunft stilisiert, wenn sich diese an die Frage nach dem Unbedingten macht. Sie stehen als erste der zugleich einzig möglichen zwei Manifestationen des nach Totalität verlangenden Vernunftinteresses für die Gegensätze von Theorie und Praxis, Wissen und Handeln, die dann in Konflikt miteinander geraten, wenn sie sich nicht auf den ihnen angemessenen Kompetenzbereich beschränken und dogmatisch³²⁷ werden³²⁸.

³²⁴ Vgl. z. B. Lukrez, *De rerum natura* I 977-979.

³²⁵ Vgl. z. B. Lukrez, *De rerum natura* I 149-150.

³²⁶ Vgl. Lukrez, *De rerum natura* II 257-260: „unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas, / per quam progredimur quo ducit quemque voluptas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens? [...] id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo.“

³²⁷ Im Zusammenhang mit dem Empirismus spricht Kant davon, dass dieser „selbst dogmatisch“ (A 471 / B 499) werde, wenn er über seinen Kompetenzbereich der „Sphäre der anschauenden Erkenntnisse“ hinaus praktische Interessen verfolge. Im Grunde gilt dieser „Dogmatismus“ im weiteren Sinne auch für den „Platonismus“ bzw. „Dogmatismus“ im engeren Sinne, wenn er sich in die Theorie wagt. „Dogmatismus“ im weiteren Sinne meint nun für beide Positionen die Inanspruchnahme eines unberechtigten Absolutheitsanspruchs ihrer Prinzipien, wie es in der Antithetik der reinen Vernunft der Fall ist.

³²⁸ Vgl. auch die Kritik der „Kanonik des Epikurs, alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt [...] wäre [...]“ (V 210). Posi-

„Ein jeder von beiden sagt mehr, als er weiß, doch so, daß der *erstere* das Wissen, obzwar zum Nachteile des Praktischen, aufmuntert und befördert, der *zweite* zwar zum Praktischen vortreffliche Prinzipien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein spekulatives Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die Nachforschung zu verabsäumen.“ (KrV A 472 / B 500)

Im Grunde antizipiert Kant in diesem Zitat schon den Lösungsvorschlag der dritten Antinomie, in der die Möglichkeit einer gleichzeitigen Betrachtung der Welt unter Determinations- (theoretisch) und Freiheitsgesichtspunkten (praktisch) entwickelt wird.

4.2.2.2 Skeptizismus und Kritik bei der Lösung des Antinomienproblems

Die Entgegensetzung der zwei dogmatischen, auf Epikur und Platon zurückgeführten, Positionen führt zu dem Problem einer Antithetik. Am Anfang des fünften Abschnitts des Antinomienteils wird der methodische Gang der Problemlösung als eine Trias von „dogmatisch“, „skeptische[r] Art“ und „kritisch“ vorgestellt:

„Wir würden von der Forderung gern absteigen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen wie sie wolle, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren, und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. [...] Trifft es sich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauskommt, so haben wir eine gegründete Aufforderung, unsere Frage selbst kritisch zu untersuchen, und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe [...] Das ist der große Nutzen, den die skeptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft tut, und wodurch man eines großen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben sein kann, um an dessen Statt eine nüchterne Kritik zu setzen, die, als ein wahres Katartikon, den Wahn, zusamt seinem Gefolge, der Vielwisserei, glücklich abführen wird.“ (KrV A 485-486 / B 513-514; Unterstreichungen von mir, U. S.)³²⁹

Mit der hier angesprochenen, der „nüchterne[n] Kritik“ unmittelbar vorhergehenden, „skeptische[n] Art“ ist nicht der „Skeptizismus“ gemeint. Denn Kants nicht immer leicht zu dechiffrierender Gebrauch des Terminus „skeptisch“ ist ein zweifacher: ein positiver und ein negativer.³³⁰ In positiver Bedeutung ist Skepsis³³¹ als auffordernde Vorstufe zur Kritik zu verstehen, welche daraufhin zur vollkommenen prinzipiellen Gewissheit über die Erkenntnismöglichkeiten zu gelangen sucht. Kant rückt seit Ende der sechziger Jahre „skeptisch“ sehr in die Nähe von „kritisch“ und Ausdrücken wie „zetetisch“ und „problematisch“: 1769 soll die kritische

tiv gesehen lobt Kant hingegen den Dogmatismus Epikurs als „Konsequenz“ (s. o. das Zitat auf S. 88). Vgl. auch das Lob der – aus Kants Sicht allerdings mit falschen Vorstellungen verbundenen – Konsequenz Epikurs in der *Kritik der praktischen Vernunft* (V 24).

³²⁹ Vgl. auch KrV A 407 / B 434, wo die „Versuchung [...] entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit [...] oder eines dogmatischen Trotz[es]“ als „Tod einer gesunden Philosophie“ bezeichnet wird. Die Kritik heilt gewissermaßen die Krankheiten der Vernunft.

³³⁰ Vgl. Tonelli 1967, 94ff.

³³¹ Ich verwende im Folgenden das Substantiv „Skepsis“ synonym zu „skeptische Art“ im Gegensatz zum von Kant negativ verstandenen „Skeptizismus“.

Philosophie „zetetisch, sceptisch, problematisch“ (XVII 366, Refl. 3957) sein, und 1772 heißt es: „Idee der Metaphysik: Ist sie eine Critik oder Doctrin: ist ihr Verfahren zetetisch oder dogmatisch?“ (XVII 560, Refl. 4450) Ähnlich wurde schon in den *Hypotyposes* des Sextus Empiricus *ζητητική* synonym mit *σκεπτική* einerseits als Gegenbegriff zu *δογματική*, andererseits zu *Ἀκαδημαϊκή* verwendet. Der pyrrhonische Skeptiker beansprucht weder, die Wahrheit gefunden zu haben, noch behauptet er (wie die negativ beurteilten akademischen Skeptiker), man könne sie nicht finden, sondern sucht – im Sinne eines positiv verstandenen Skeptizismus – unverbindlich weiter.³³² Kant kennzeichnet das Verfahren des „Zeteticus“ in der *Logik Blomberg* folgendermaßen: „Der Zeteticus ist also nicht derjenige, welcher die Maxime hat, alles, und jedes zu verwerfen, und an allem und jedem ohne Unterschied positive zu entscheiden, oder Blindlings zu behaupten, sondern welcher denen Erkenntnissen nachdencket, und sie prüfet.“ (XXIV 28) Im 18. Jahrhundert war die Bezeichnung der pyrrhonischen Skeptiker als „Zetetiker“ und ihre Abgrenzung von den akademischen Skeptikern und Dogmatikern typisch für die sich mit der Skepsis beschäftigende Literatur.³³³ Wenn Kant jedoch von Skeptikern spricht, so ist damit nicht speziell die pyrrhonische gemeint, denn er reflektiert nicht über die Unterschiede zwischen dieser und der akademischen Skepsis. Die akademischen Skeptiker sind für ihn Skeptiker wie die Nachfolger Pyrrhons. Auch setzt er die Skeptiker (bzw. Zetetiker und Akademiker) nur den Dogmatikern entgegen.³³⁴ Wichtig zu beachten ist jedoch, dass Skepsis hier ausschließlich als Methode verstanden wird, prinzipiell vermeidbare Widersprüche aufzulösen. Es handelt sich aber nicht bereits um einen unvermeidbaren Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, der sie in vollkommenen Skeptizismus stürzt, dem dann erst mit einer weiteren – skeptischen – Methode beizukommen ist. Die Antinomienproblema-

³³² Vgl. Sextus Empiricus, *Hypotyposes* I 1-4.

³³³ Es gibt keinerlei stichhaltige Anhaltspunkte, die gegen Tonellis These, dass „Kants Kenntnisse des antiken Skeptizismus aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus einem Studium erster Hand der entsprechenden Texte stammte“ (Tonelli 1967, 93), sprechen. Auch habe er (Tonelli) „sogar keinen Grund gefunden, um annehmen zu können, daß Kant je Sextus Empiricus gelesen hat.“ (Tonelli 1967, Anmerkung 2 zu S. 93) Gegen die von Laursen und Popkin geltend gemachte Übersetzung eines Teils von *Adversus logicos* als potentielle Quelle für Kant (Laursen/Popkin 1998, 262: „we now have a likely source of knowledge of Sextus Empiricus in Kant’s time“) sprechen mehrere Gründe: Zum einen ist die Übersetzung von 1779. Bei Kant spielt der Skeptizismus aber bereits 1770 mit der Phaenomena/Noumena-Distinktion eine Rolle. Zweitens machen Popkin und Laursen keine inhaltlichen Aussagen über eventuelle Stellen bei Kant, die einen notwendigen Bezug auf die Übersetzung erkennen lassen. Drittens ist es überhaupt fraglich, ob Kant französische Texte gelesen hat. Vielmehr stammten Kants Kenntnisse vermutlich aus Brucker, wo es heißt: „Eodem sensu dicti quoque sunt Ephetici, a retinendo assensu, Zetetici, a perpetuis disputationibus, & quaestionibus, Aporetici a dubitatione ubique admissa [...]“ (Brucker 1742-1744, I 1318). Vgl. ähnlich auch Büsching 1772-1774, I 416, 419-429 – *Grundriß einer Geschichte der Philosophie* § 62. Eine umfangreiche Liste weiterer Stellen in zeitgenössischen Texten liefert Tonelli 1967, Anmerkung 4 zu S. 94.

³³⁴ Vgl. auch in der *Logik Jäsche*: „Diese Akademien neigten sich zum Sceptizismus hin. *Speusippus* und *Arkesilaus* – beide stimmten ihre Denkart zur *Skepsis*, und *Karneades* trieb es darin noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, diese subtilen, dialektischen Philosophen, auch *Akademiker* genannt. Die Akademiker folgten also dem ersten großen Zweifler *Pyrrho* und dessen Nachfolgern.“ (IX 30) In einer Reflexion spricht er gleichwertig von „Sceptici, Zetetici, Academici.“ (XVI 60, Refl. 1636)

tik spielt für die Stellen, an denen Kant von skeptischer Methode spricht, bis 1772 noch keine Rolle. Auch in der oft als Beleg für eine frühe Präsenz der Antinomienproblematik bei Kant herangezogenen Reflexion 5037, die retrospektiv das „Jahr 69“ als „großes Licht“ gebend feiert, spricht Kant ausdrücklich davon, dass er die Auflösung einer „illusion des Verstandes“ versucht habe eben gerade „nicht um eine Zweifellehre zu errichten“ (XVIII 69). Wie Falkenburg überzeugend in Weiterführung eines Ansatzes von Reich (1958b) gegen eine Deutungstradition, wie sie insbesondere von Kreimendahl (1990) vertreten wird³³⁵, gezeigt hat, kann aus dieser Stelle weder gefolgert werden, dass Kant 1769 bereits über die Entdeckung und Auflösung der Antinomienproblematik verfügt hätte, noch dass Hume den entscheidenden Anstoß gegeben habe: Falkenburg zeigt dagegen mit sorgfältigen Belegen, dass Kant 1770 noch ein Konzept einer dogmatischen Metaphysik vertreten habe, das gerade dazu dienen sollte, Widersprüche zu vermeiden und gerade nicht zur Konstatierung eines unvermeidbaren Widerstreits der Vernunft mit sich selbst geführt habe. Eine davor zu datierende Lösung bereits später aufgetretener Fragestellungen ist also wenig wahrscheinlich. Zu eben diesen Vermeidungsstrategien dient Kant bis ca. 1772 die „skeptische Methode“, die er nirgends in systematische Verbindung mit Humes Skeptizismus bringt und die er ab 1770 auch als „Antithesis“ (vgl. XVII 492, Refl. 4275) bezeichnet.³³⁶ Über diese methodische Bedeutung von Antithetik zur Lösung unterschiedlicher scheinbarer Widersprüche hinaus entwickelt Kant jedoch vor 1772 noch nichts Konkretes, das an die späteren Antinomien bzw. den damit verbundenen unvermeidlichen Skeptizismus denken ließe.³³⁷

In der *Kritik der reinen Vernunft* nun findet man eine Differenzierung zwischen einer Art von Skeptizismus, die den unvermeidbaren Widerstreit der Vernunft mit sich selbst bei den Antinomien bezeichnet, einer Art von Skepsis, die als Methode Vorstufe zur Kritik ist, und der Kritik selbst. Für die Skepsis gibt es nun einen antiken Leitautor: Zenon von Elea. An einigen Stellen grenzt Kant sein positives Verständnis von „skeptisch“, das nun zwar nicht mehr mit „kritisch“ synonym ist³³⁸, aber unmittelbar zur Kritik führt, an einigen Stellen ausdrücklich mit dem Terminus „skeptische Art“ (s. o.) oder „skeptische Methode“ vom negativ verstande-

³³⁵ Die Frage der Bedeutung Humes und der Antinomienproblematik sowie deren Verhältnis zueinander und die damit verbundene Bedeutung für Kants Philosophie untersucht die Kant-Forschung seit langem kontrovers. Für einen Überblick der Positionen vgl. die jeweils mit anderen Akzenten erstellten Übersichten bei Brandt 1992, 101, Ertl 1999, 60-67 und Falkenburg 2000, 137-142. Falkenburgs Lösung folgt in ihrer Argumentation gegen Kreimendahl – bewusst oder unbewusst – zentralen Einsichten von Brandt, dessen Kreimendahl-Rezension von 1992 sie allerdings noch nicht einmal erwähnt.

³³⁶ Vgl. Falkenburg 2000, 156.

³³⁷ Vgl. dazu die ausführlichen Darlegungen in Falkenburg 2000, 137-142, 149-157, 172-175.

³³⁸ Das übersieht Tonelli 1967, 94-98.

nen „Skeptizismus“ ab, so auch an zwei für das Verfahren zur Auflösung der Antinomien wichtigen Stellen. Die erste lautet:

„Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen, nicht, um endlich zum Vorteile des einen oder des anderen Teils zu entscheiden, sondern, um zu untersuchen, ob der Gegenstand desselben nicht vielleicht ein bloßes Blendwerk sei, wonach jeder vergeblich hascht, und bei welchem er nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerstanden würde, dieses Verfahren, sage ich, kann man die **skeptische Methode** nennen. Sie ist vom *Skeptizismus* gänzlich unterschieden, einem Grundsatz einer kunstmäßigen und szientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrigzulassen. Denn die skeptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß sie in einem solchen, auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber tun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen.“³³⁹ (KrV A 423 / B 451-452; Unterstreichungen von mir, U. S.)

Hier führt die „skeptische Methode“, die an anderen Stellen sowohl dem Dogmatismus als auch dem (negativ verstandenen) in seinem Zweifel verharrenden Skeptizismus entgegengesetzt wird, zur Kritik. Letztere speist sich in ihrer Überschreitung der Skepsis somit selbst aus einem skeptischen Moment, ohne das sie nicht möglich wäre. Hebt sie so die Skepsis in sich auf, so gilt das auch für den Dogmatismus, denn Kant betont in der Vorrede zu zweiten Auflage:

„Die Kritik ist nicht dem *dogmatischen Verfahren* der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein,) sondern dem *Dogmatism*, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen.“ (KrV B XXXV)³⁴⁰

Im Antinomienkapitel, in dem die „skeptische Methode“ wichtig wird, werden ausschließlich antike Autoren genannt. Das Vorgehen besteht gewissermaßen in einem unter dem Novum der kantischen Kritik geleiteten Zusammenwirken dreier antiker Schulen: Platon und Epikur geben als Dogmatiker die Inhalte³⁴¹ vor, deren (scheinbare) Widersprüchlichkeit zunächst in einer Zwischenstufe im fünften Abschnitt „Skeptische Vorstellung [...]“ konstatiert wird. Dieser Abschnitt präsentiert die Stelle, an der die Skepsis stehen geblieben ist, weil sie die Vor-

³³⁹ Die zweite Stelle ist KrV A 507 / B 535, s. u. das Zitat auf S. 104.

³⁴⁰ Vgl. Makkreel 1998, 102-103: „The critical standpoint seems to surpass dogmatism and skepticism without discarding all dogmatic and skeptical procedures. [...] Our first results is that dogmatism and skepticism are both to be avoided, but that there is room for dogmatic and skeptical procedures within certain limits set by criticism.“

³⁴¹ Kant bezeichnet nur Epikur und Platon als Dogmatiker, nicht aber Aristoteles und die Skeptiker. Dies hat vermutlich zwei Gründe: Die Seite des Idealismus ist mit Platon unaustauschbar besetzt. Auf der Gegenseite muss Epikur stehen, der aufgrund seiner gesteigerten „Konsequenz“ (KrV A 854 / B 882; S. 88 und Anmerkung 324) gegenüber Aristoteles dogmatisch wird. Ferner geben nach Kants Darstellung eigentlich nur Epikur und Platon Inhalte vor, denn Aristoteles, der als Empiriker gegenüber Epikur inkonsequent verfuhr, ist für Kant als Logiker wichtig, der die seit eh und je unanfechtbare Wissenschaft der formalen Operationen des Denkens etabliert hat (s. u. Abschnitt 4.2.1 des zweiten Teils). Die Skeptiker wenden sich ihrerseits gegen die Dogmatiker, indem sie deren Inhalte gegeneinanderstellen, selber aber keine eigentlichen haben. Sextus Empiricus hingegen zählt Aristoteliker, Epikureer, Stoiker beispielhaft als Dogmatiker auf (vgl. *Hypotyposes* I 3).

aussetzungen menschlichen Erkennens nicht reflektiert, jedoch dadurch eine „Aufforderung“³⁴² (KrV A 485 / B 513) hinterlassen hat, der nun im Sinne einer Selbstkritik der Vernunft zu folgen ist.³⁴³ Entsprechend werden im siebten Abschnitt „Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst“ die Kriterien für die „Kunst“ des „*eleatischen Zeno*“ (KrV A 502 / B 530) geliefert (zu Zenon von Elea s. u. S. 107-108), dessen „skeptische Methode“ Kant am Ende des Kapitels nochmals vom „Skeptizismus“ abgrenzt:

„Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge. Die transzendente Dialektik tut also keineswegs dem Skeptizismus einigen Vorschub, wohl aber der skeptischen Methode, welche an ihr ein Beispiel ihres großen Nutzens aufweisen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer größten Freiheit gegeneinander auftreten läßt, die, ob sie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man suchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unserer Urteile Dienliches, liefern werden.“ (KrV A 507 / B 535)

Die von Kant Zenon zugewiesene Position der Skepsis wird unter der kritischen Annahme des transzendentalen Idealismus gerechtfertigt und zugleich überschritten: Mit der Leugnung, „daß sie (die Welt, U. S.) ein Ding an sich selbst sei“³⁴⁴, [...] verwandelt sich der kontradiktorische Widerstreit beider Behauptungen“, den Zenon für Kant mit Recht bestritten hatte³⁴⁵, „in einen bloß dialektischen“ (KrV A 504-505 / B 532-533). „Dialektisch“ ist für Kant nur der sogenannte „transzendente Schein“, der aus der Annahme, man hätte es bei den phänomenalen Gegenständen mit „Dingen an sich“ zu tun, entsteht³⁴⁶ und zu scheinbaren Widersprüchen³⁴⁷ vom Typ von Zenons Paradoxien führt. Obwohl diese formallogisch betrachtet Kontradiktionen darstellen, lassen sie sich unter Zuhilfenahme inhaltlicher Überlegungen bezüglich der „vorausgesetzten Bestimmtheit des Gegenstandes“, des „reflexionslogischen Sub-

³⁴² Vgl. auch KrV A 758 / B 786: „Das Bewußtsein meiner Unwissenheit, (wenn diese nicht zugleich als notwendig erkannt wird,) statt daß sie meine Untersuchungen endigen sollte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken.“

³⁴³ Im vierten Abschnitt legt Kant die Gründe dar, warum die Vernunft bei den kosmologischen Fragen nicht auf dem skeptischen Standpunkt des „Vorschützen[s] einer unvermeidlichen Unwissenheit“ (KrV A 477 / B 505) stehen bleiben kann: Erstens kann der Gegenstand im Gegensatz zu Gott und der Seele als empirisch gegeben vorausgesetzt werden, so dass die Frage nach dem Fortgang der Synthesis also ein erkennbares Fundament in der empirischen Synthesis besitzt. Zweitens handelt es sich bei der Transzendentalphilosophie um eine Wissenschaft, die wie die reine Mathematik und Moral „in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen“ (KrV A 480 / B 508) kompetent ist, weil sie es die Vernunft dort nur mit ihren eigenen Begriffen zu tun hat. Denn die kosmologischen Ideen können nur aus der Vernunft und nicht aus der Erfahrung stammen. Da sich der Gegenstand also „bloß in eurem Gehirne“ (KrV A 484 / B 512) befindet, muss er durch die Transzendentalphilosophie auflösbar sein. Vgl. auch KrV A 763 / B 791.

³⁴⁴ Vgl. die Darstellung des transzendentalen Idealismus als „Schlüssel der Auflösung der kosmologischen Dialektik“ (KrV A 490 / B 518) im sechsten Abschnitt.

³⁴⁵ Vgl. KrV A 502 / B 530: „Er (Zenon, U. S.) behauptete, Gott (vermutlich war es bei ihm nichts als die Welt) sei weder endlich, noch unendlich, er sei weder in Bewegung, noch in Ruhe, [...] Es schien denen, die ihn hierüber beurteilten, er habe zwei einander widersprechende Sätze gänzlich ableugnen wollen, welches ungereimt ist. Allein ich finde nicht, daß ihm dieses mit Recht zur Last gelegt werden könne.“ (Unterstreichung von mir, U. S.)

³⁴⁶ Vgl. Wolff 1981, 50.

³⁴⁷ Wolff 1981, 40 weist darauf hin, dass Kant den Ausdruck „Widerspruch“ nur für die logische (von Kant auch „analytisch“ genannte) Entgegensetzung zulässt.

strats“³⁴⁸, in konträre (bei der ersten und zweiten Antinomie) oder subkonträre Urteile (bei der dritten und vierten Antinomie) überführen. Auf diese Weise löst sich die erste Antinomie unter der Annahme, dass die Welt „gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existiert“, in einen konträren Widerstreit auf, in dem beide Urteile falsch sind, so dass die Welt „weder als *ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches* Ganzes“ (KrV A 504-505 / B 532-533) existierend gedacht werden muss. Der Fehler der zur zwischenzeitlichen Skepsis führenden dogmatischen Behauptungen von Thesis und Antithesis lag darin, „daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im sukzessiven Regressus, sonst aber gar nicht existieren.“ (KrV A 506 / B 534) Wird die Welt hingegen als Erscheinung verstanden, kann man sagen, sie sei weder endlich, noch unendlich. Bei den subkonträren Antinomien hingegen sind beide Urteile wahr, indem die Auflösung durch die Anwendung der Verschiedenheit von Erscheinung und Ding an sich als „Verschiedenheit zwischen „Beziehungen *ein und desselben* Dinges“³⁴⁹ geleistet wird.

Als grundsätzlichen Ausweg aus dem mit der Annahme von Totalität verbundenen Dilemma präsentiert Kant die Restriktion des dialektischen Grundsatzes der Totalität auf „ein *regulatives* Prinzip der Vernunft“, und zwar als „Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung“ (KrV A 509 / B 537). Das Unbedingte kann zwar nicht erkannt werden, wie die zwei entgegengesetzten dogmatischen Positionen jeweils annahmen. Dennoch kann die Seite der Thesis zum Behuf des Fortgangs der empirischen Forschung sinnvoll gedacht werden. Eigentlich ist diese Lösung aber lediglich für die ersten beiden Antinomien, die es mit einer mathematischen Synthesis zu tun haben, relevant. Denn im Fall der dritten und vierten Antinomie, bei denen eine dynamische Synthesis der Erscheinungen stattfindet, können als regulative Prinzipien „alle beide (Thesis und Antithesis, U. S.) wahr sein.“ (KrV A 532 / B 560, vgl. KrV A 554 / B 582)³⁵⁰ Daher können dort die Prinzipien des „Epikureismus“ für die Theorie wieder in ihr Recht gesetzt werden, da ja die „Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, [...] schon als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik“

³⁴⁸ Wolff 1981, 46.

³⁴⁹ Wolff 1981, 59.

³⁵⁰ Vgl. KrV A 529-530 / B 557-558, wo gesagt wird, bei den „*dynamischen* Begriffen des Verstandes, sofern sie der Vernunftidee anpassen sollen“ werde „eine ganz neue Aussicht in Ansehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten ist“, eröffnet, der nun „zu beider Teile Genugtuung *verglichen* werden kann, welches sich bei dem Streite in der mathematischen Antinomie nicht tun ließ.“

feststehe und „keinen Abbruch“ leide (KrV A 536 / B 564).³⁵¹ Aber auch die Prinzipien des „Platonismus“, die im Fall der ersten beiden Antinomien keinen Platz als regulative Prinzipien empirischer Forschung erhalten konnten, erhalten bei der Auflösung der dritten und vierten Antinomie ihr Recht zurück. Wichtig im Hinblick auf das damit verbundene Vernunftinteresse ist insbesondere die dritte Antinomie: Denn dort wird der Platonismus im Bereich der transzendentalen Idee der Freiheit als des „Vermögens, einen Zustand von *selbst* anzufangen“ (KrV A 533 / B 561), angesiedelt. Die ein Sollen ausdrückenden Imperative der Praxis seien möglich, weil sich die Vernunft „eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen“ hineinpasst „und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig“ erkläre, „die doch *nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden“ (KrV A 548 / B 576). Schon im Kapitel „Von den Ideen überhaupt“ wurde über Platon gesagt, er habe seine Ideen „vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind“ (KrV A 314-315 / B 371), gefunden. 1788 wird Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* den kategorischen Imperativ nicht mehr an eine vorgängige Ideenerkenntnis binden, sondern aus der Autonomie der praktischen Vernunft selbst ableiten. 1781 und 1787 stehen sich jedoch wie schon in der Dissertation Epikur und Platon als Protagonisten des dualen Vernunftinteresses für die Theorie einerseits, für die Praxis andererseits gegenüber. Auf diese Weise gibt Kant den Dogmatikern mittels einer durch die Kritik überhöhten skeptischen Methode ihr Recht zurück.³⁵² Ferner steht die – von Kant nie als solche ausgewiesene – skeptische Unterscheidung von Phänomena und Noumena im Hintergrund: Wenn nämlich Epikurs Gesetze für die „Sinnenwelt“ gelten und Platon eine „eine eigene Ordnung nach Ideen“ (s. o.) etabliert, so gilt diese innerhalb des notwendigen Gegenbegriffs zur „Sinnenwelt“: der „Verstandeswelt“.³⁵³ Für die vierte Antinomie erhält das vermeintliche Prinzip des Platonismus, das ein außerweltliches notwendiges Wesen annimmt, eine gewisse theoretische Relevanz zurück. Wie die Gottesidee für

³⁵¹ In welcher Weise Kants Verständnis von „Naturgesetz“ dem gerecht wird, was bei Lukrez oder Cicero über Epikurs Lehre formuliert wird, bedürfte einer genaueren Untersuchung. Tatsache ist, dass bei Lukrez Begriffe wie „leges aevi“, „foedera naturae“, „certa ratio“, „ordo certus“ oder „terminus haerens“ verwendet werden (vgl. z. B. Lukrez, *De rerum natura* I 596, V 58, V 1439, VI 906-907). Deshalb jedoch bereits die Präsenz des modernen Naturgesetzbegriffs bei Lukrez zu verorten, wie es Reich 1958a tut, scheint zweifelhaft. Skeptisch zu Reichs These äußert sich bereits Sallmann 1962, 181. Vgl. dort insgesamt die Ausführungen auf S. 179-192. Entgegen der Angabe bei Mainzer 1984, 528 im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* findet sich der Ausdruck „leges naturae“ bei Lukrez nicht. Ferner wäre grundsätzlich der stoische Einfluss zu untersuchen. Eine Untersuchung über die antiken Wurzeln des neuzeitlichen Naturgesetzbegriffs und dessen Genese im Ausgang von den Umstichungen im späten Mittelalter ist ein Desiderat.

³⁵² Vgl. Tonelli 1967, 96, der die Kritik unter Einbeziehung von Kants Unterscheidung von „dogmatisch“ und „Dogmatismus“ in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV B XXXV) als ein „tertium zwischen Dogmatismus und Skeptizismus“ bezeichnet. Vgl. auch Makkreel 1998, 102.

³⁵³ Vgl. Piché 1984, 53-54.

die Theorie wichtig werden kann, wird später noch einmal im Zusammenhang mit der Zweckmäßigkeit besprochen werden.

Abschließend soll noch die Tatsache erwähnt werden, dass der einzige antike Autor, den Kant beim Lösungsprozess der zunächst in die Skepsis führenden Antinomien nennt, der Parmenidesschüler Zenon von Elea ist, der durch das Epitheton „subtiler Dialektiker“³⁵⁴ näher bestimmt wird. Wie schon in Abschnitt 4.1.1.3 dargestellt wurde, ist die antike Dialektik für Kant eine sophistische Kunst des Scheins. Dialektik ist für Kant aber auch die Methode der Skeptiker gewesen.³⁵⁵ Zenon wird zwar bei anderen Autoren oft als der erste Skeptiker bezeichnet³⁵⁶, die Bezeichnung der Skeptiker als Dialektiker ist jedoch seltener und wurde Kant wahrscheinlich durch Brucker vermittelt.³⁵⁷ Beachtenswert ist, dass Kant dem „skeptischen Dialektiker“ Zenon eine Sonderstellung einräumt: Zenon wird nicht als Sophist angesehen und erhält in einer Metaphysikvorlesung den Status eines Erneuerers der Dialektik:

„Zeno aus Elea [...] war ein Mann von großem Verstand und Scharfsinn. – Jetzt wurde unter Dialektik der reine Verstandes-Gebrauch angedeutet; oder sie bezeichnete das Vermögen sich seines Verstandes zu bedienen nach von aller Sinnlichkeit abgesonderten Begriffen.“³⁵⁸ – Daher finden wir so viele Lobeserhebungen derselben bey den Alten; und in diesem Verstande ist sie auch löblich. Die Philosophen, die jetzt ganz die Sinne verwarfen, mußten nothwendig auf Subtilitäten verfallen, und da entstand Dialektik in dem Sinne, wie wir sie nehmen; sie wurde eine Kunst, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten; sie war bloß eine Uebung der Sophisten, Advokaten und Redner.“ (KrV XXVIII 536-537)

³⁵⁴ Bereits Aristoteles bezeichnet Zenon als Urheber der Dialektik. Vgl. z. B. Diogenes Laertius IX 25, Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII, 7. Weitere Stellen bei Prantl 1855-1870, I 9. In der deutschen Übersetzung des *Historischen und Critischen Wörterbuchs* von Bayle durch Gottsched kann man lesen: „Man wird im Moreri finden, daß er der Erfinder von der Dialektik gewesen.“ (IV 545) Die Stelle bei Kant über Zenon lautet ausführlich: „Der *eleatische Zeno*, ein subtiler Dialektiker, ist schon von Plato als ein mutwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, daß er, um seine Kunst zu zeigen, einerlei Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere ebenso starke wieder umzustürzen suchte.“ Diese Information konnte Kant ebenfalls in der Übersetzung von Bayles *Historischem und Critischen Wörterbuch* im Artikel „Zeno“ lesen, wo ausführliche Zeugnisse hinsichtlich Platons Beurteilung von Zenon geliefert werden. (IV 546) Das Weitere („Er behauptete [...]“ bis „weder ähnlich, noch unähnlich.“) geht lückenlos aus Brucker (1742, I 1169-1170) hervor. Auf die Quellen weist Heimsoeth 1966, II Anmerkung 173 zu S. 302 hin.

³⁵⁵ Vgl. in der Vorlesung über *Philosophische Enzyklopädie*: „Die Dialektik war für die Sachwalter und Anwälte in den alten Zeiten für nothwendig gehalten. Die Scepticer bedienten sich ihrer gleichfalls häufig, denn sie legten es darauf an, die Menschen zur Ungewißheit zu bringen; bald dies, bald das Gegenteil zu behaupten.“ (XXIX 31)

³⁵⁶ Tonelli 1967, Anmerkung 40 zu S. 99 gibt einige Stellen bei Schoockius, Pfaffius, Huet, Buddeus und Zedlers Universallexikon an.

³⁵⁷ Brucker 1742-1744, I 1333: „Principium Scepticae, quo nititur, est praecipue hoc: Omni rationi rationem aequalis ponderis & momenti opponi. Protagoram primum fuisse, qui hoc dubitandi de omnibus principium in philosophiam introduxit, supra multis enarravimus, a quo ad Pyrrhonem delatum, vanissimae arti fundamentum exhibuit miserrimum: quo ante Protagoram Zeno quoque Eleates, & post eum, qui magnis clamoribus Graeciam replerunt Sophistae & Dialectici usi sunt.“ Vgl. bei Brucker 1742-1744, I 1170 auch die Darstellung innerhalb des Zenonabschnitts, wo es nach der Darstellung der Lehre heißt: „Summum hunc scepticismi gradum esse, nemo non videt, [...]“

³⁵⁸ Vielleicht wurde Kant von Brucker 1742-1744, I 1169 angeregt, wo es heißt: „[...] metaphysica Eleatica sensibus tantopere adversaretur.“

Zenon zeichnet sich für Kant somit erstens dadurch aus, dass er nicht wie die anderen antiken Skeptiker Phaenomena und Noumena in beliebiger Kombination einander entgegengesetzt hat, sondern gewissermaßen als Vorläufer Kants den Widerstreit im Bereich des reinen Verstandes gesehen hat. Zweitens hat er bereits ein Verständnis des Widerstreits als nichtkontradiktorisch formuliert, ohne jedoch die – von Kant jetzt durch die Kritik nachzuliefernden – Voraussetzungen dafür anzugeben. Die Funktion Zenons im siebten Abschnitt des Antinomiepassus besteht also darin, dass Kant die Leistung der Kritik als unmittelbare Fortführung von dessen im Prinzip richtig gesehener Feststellung präsentieren kann: Kant zieht daraus nun mit dem Kriterium des transzendentalen Idealismus die richtigen Schlüsse im Hinblick auf die Auflösung der Antinomien.

5 Ergebnis

Die Untersuchungen des zweiten Teils der vorliegenden Arbeit sollten zeigen, dass Kant ab der Dissertation von 1770 in einer ganz bestimmten, vom eigenen Denken her geleiteten, Weise mit antiken Theorien operiert, die in der *Kritik der reinen Vernunft* ihre Fortsetzung und methodische Begründung erfährt. Das Zusammenwirken des Eigenen und des Tradierten lässt sich abschließend folgendermaßen zusammenfassen:

1. Kants Umgang mit antiken Autoren und Theorien unterliegt grundsätzlich einer von ihm wie selbstverständlich vorausgesetzten sortierenden und selektierenden Metaebene, welche die an sich einheitlich konzipierte Theorie des jeweiligen Gegenübers unter isolierten Aspekten betrachtet. Widersprüche, die sich – vor allem bei der Beurteilung Platons – für den Interpreten auf den ersten Blick ergeben, lassen sich erklären, wenn man die Hinsichten aufklärt, in denen Kant Theoreme eines Autors billigt und abweist. Solche Differenzierungen sind auch ein Bestandteil von Kants „Kritik“. Unter dieser Perspektive ist Platon bis zur *Kritik der reinen Vernunft* einschließlich Kants Leitautor für den Bereich der Praxis, die Moral, obwohl Kant den epistemischen Status der Idee in theoretischer Hinsicht durchgängig kritisiert. Zudem erhalten die Ideen eine gewisse Funktion als regulative Prinzipien der Vernunft. Epikur fungiert als Leitautor für den Bereich der Theorie, seine Moral wird hingegen kategorisch abgelehnt. Aristoteles wird für Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zum Leitautor hinsichtlich des Verstandes und dort speziell der allgemeinen Logik, die Kant selbst um seine Transzendente Logik erweitern will. Die Skepsis spielt eine Rolle in der Antithetik der Transzendentalen Dialektik. In anderer Weise ist sie indirekt bei Kants unbestimmt den „Alten“ zugewiesener und gegen Wolff gerichteter Unterscheidung von Phaenomena und Noumena sowie der Distinktion von Ästhetik und Logik präsent: Die Unterscheidung weist sachlich Affinitäten zur pyrrhonischen Skepsis auf, das tertium comparationis zwischen ihr und Kant besteht jedoch allein in der beiderseitigen Absicht der Entgegensetzung zweier gleichwertiger Bereiche. Kants Gleichwertigkeit ist allerdings nicht diejenige der Skeptiker, die sie zur Isosthenie führt, sondern die der wohldefinierten Erkenntnis in beiden Bereichen. Mit der Etablierung des Sinnlichen als eines wissenschaftsfähigen Bereichs ist ein von Kant intendierter Anschluss an Platon ausgeschlossen. Sachlich gilt dies unter Berücksichtigung der sowohl bei den Skeptikern als auch bei Kant zugrundegelegten erkenntnistheoretischen Prämissen, die schon die Wahrnehmung als Vorstellung verstehen.

2. Ergebnis dieses Selektions- und Sortierungsverfahrens ist die Präsenz der Antike in Form von Kontrastpaaren und bestimmten Konstellationen. Schon in der Dissertation, deutlicher jedoch im Antinomienpassus der *Kritik der reinen Vernunft*, lässt sich erkennen, dass Platon als Kants Leitautor für die Moral, der für den Gegenstandsbereich der praktischen Philosophie zuständig ist, nicht ohne Epikur, den Leitautor für die Physik, der für den Gegenstandsbereich der theoretischen Philosophie zuständig ist, zu denken ist. Zudem tritt in der *Kritik der reinen Vernunft* im Hinblick auf die nichtsinnlichen Erkenntnisvermögen der der Vernunft zugeordnete Ideenphilosoph Platon mit dem Autor der *Kategorienschrift* und Leitautor der Logik des Verstandes, Aristoteles, als Paar auf.
3. Obwohl bei Kant diese Kontrastierungen wie gesehen mit wichtigen Differenzierungen seiner eigenen – neuen – Philosophie konform gehen, sind die verwendeten antiken Kontrastpaare keineswegs eine Erfindung Kants: Die Entgegensetzung von Epikur und Platon reicht bis in die Antike zurück, und die Kontrastierung von Aristoteles und Platon war ein, vermutlich im späten Mittelalter aufkommender, Gemeinplatz unter Kants Zeitgenossen, vor allem bei Leibniz. Das Besondere bei Kant ist die Darstellung des Neuen, seiner eigenen Philosophie, unter ausdrücklicher Integration traditioneller Alternativen: Die kritische Metaebene macht es möglich, diese Alternativen nicht als kontradiktorische, so dass er sich einer der beiden Positionen anschließen müsste, sondern als konträre zu verstehen, die sich beide in sein Konzept integrieren lassen (müssen). Die Kritik kann sich so selbst als Summe der bisherigen Philosophie verstehen.
4. Notwendige Konsequenz oder besser Voraussetzung dieses Vorgehens ist Kants interpretatorische Ungenauigkeit: So interessiert er sich nicht dafür, dass er Platon, Aristoteles und Epikur mit Prämissen interpretiert, die diese nie akzeptiert hätten.
5. Die historische Situierung der Kritik als auf eine dogmatische und skeptische Phase folgendes Abschlussunternehmen der Philosophie bedient sich eines aus der pyrrhonischen Skepsis stammenden Schemas.
6. Neben diesen Integrationen des Alten in das Neue bleibt die *Kritik der reinen Vernunft* der Tradition der Einteilung der Logikbücher aristotelischer Tradition auf mehreren Ebenen verpflichtet, obwohl auch hier das Original nur noch in Ansätzen zum Vorschein kommt.

Nach dem angekündigten Exkurs zu Kants Platonkenntnis sollen im dritten Teil Kants Hauptschriften zur Ethik, die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft*, betrachtet werden.

6 Exkurs: Die Herkunft von Kants Platonauffassung

In diesem Kapitel soll gezeigt werden, welche Probleme auftreten, wenn man der Genese der kantischen (Fehl-)Interpretation bestimmter Autoren nachgeht. Zur Illustration ist der Fall Platon besonders gut geeignet, weil er ein antiker Autor ist, den Kant in seinen Schriften oft erwähnt, obwohl er ihn nur aus zweiter Hand kannte. Die Frage, welcher Quelle sich das erstmalige Auftreten Platons in der Dissertation und auch die Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* verdanken, ist nach wie vor umstritten.³⁵⁹ Ich möchte im Folgenden zunächst einige Positionen vorstellen, um dann den Mangel zu formulieren, der allen diesen Positionen gemeinsam ist, und eine eigene Überlegung anbringen.

Im Allgemeinen besteht Einigkeit darin, dass Kant Platon wohl kaum im Original gelesen³⁶⁰, sondern wenn überhaupt auf Übersetzungen zurückgegriffen hat. So erwägt Schwaiger, Kant habe die Übersetzung von Gedike gelesen, zu deren Lektüre er in der *Logik Hechsel* ermuntert.³⁶¹ Die Gedike-Lektüre erscheint jedoch bei genauerem Hinsehen nicht zwingend und trägt außerdem wenig zum Verständnis der Stellen bei Kant bei, an denen Platon wichtig wird. Denn erstens könnte Kants Hinweis lediglich für die Zeit ab 1780 als Nachweis der Eigenlektüre fungieren, so dass die Wirkung frühestens für die *Kritik der reinen Vernunft*, nicht aber für die Dissertation relevant wäre. Zweitens handelt es sich bei der Übersetzung um die Dialoge *Menon*, *Kriton* und beide *Alkibiades*-Dialoge. Für die in der *Kritik der reinen Vernunft* auftretenden Bezugnahmen auf Platon dürften diese jedoch kaum relevant sein, da sich Kant dort hauptsächlich für die Ideenlehre interessiert, die Platon jedoch am ausführlichsten in der *Politeia* behandelt. Man wird Kants Aufforderung zur Platonlektüre wohl primär als Reaktion auf die in den siebziger Jahren einsetzende Reformierung der Universitäten und Schulen durch den Freiherrn von Zedlitz verstehen, bei der Gedike eine nicht unbedeutende Rolle spielte und die Übersetzung sogar Zedlitz widmete (s. o. Kap. 2.1.2 des zweiten Teils).

Bei der Suche nach Sekundärquellen, auf die Kant zurückgegriffen hat, findet sich eine im Ansatz richtige, jedoch in der Konsequenz überzogene These bei Mollowitz. Ausgehend von

³⁵⁹ Einen Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand gibt Schwaiger 1999, 86-91.

³⁶⁰ Vgl. Hemann 1903, 88, Valentiner 1904, 2, 25f., Mollowitz 1935, 17f. und passim, Heimsoeth 1965, 349, Bubner 1992, 80, Patt 1997, 3, Schwaiger 1999, 86-88. Heidemann 1863, 16 hingegen glaubt, Kant habe sich selber darum gekümmert, was bei Platon stand. Diese These vertritt neuerdings wieder Kuehn 2001, Anmerkung 19 zu S. 192: „Kant seems to have read Plato himself.“

³⁶¹ Friedrich Gedike: *Vier Dialogen des Plato: Menon, Kriton und beyde Alkibiades*, Berlin 1780. Vgl. Kant 1998, 496 – *Logik Hechsel*: „In der Stelle der kategorischen gehört die Socratische Methode, davon lese man Goedikens Uebersetzung, von 4 platonischen Gesprächen.“

einer Stelle der *Kritik der reinen Vernunft*, die zugleich die einzige ist, an der Kant Brucker als Quelle für seine Platonkenntnis anführt (vgl. KrV A 316 / B 372), kommt er unter Anführung zahlreicher Belege zu dem Schluss, dass „jede einzelne der in den gesamten Werken Kants sich vorfindenden Stellen, an denen Kant auf Plato und seine Philosophie Bezug nimmt, [...] als aus Bruckers *Hist. Cr. Phil.* geschöpft nachgewiesen werden kann.“³⁶² Wundt³⁶³ und Kreimendahl³⁶⁴ schließen sich dieser Auffassung an. Hemann hingegen hypostasiert einen Aspekt von Kants Platonauffassung und vertritt die haltlose Meinung, Kant habe „sein System überhaupt aus keinem andern“ als Malebranche geschöpft, obwohl er zugleich zugibt, dass „die Systeme beider Philosophen“ nicht „die geringste Ähnlichkeit miteinander hätten.“³⁶⁵ Weniger radikal erwägen Valentiner und Tonelli den Einfluss der 1765 publizierten *Nouveaux Essais* von Leibniz.³⁶⁶ Reich hält 1935 Moses Mendelssohns *Phaedon* für die ausschlaggebende Quelle für Kants Standpunkt in der Dissertation, modifiziert jedoch 1964 seine Auffassung (s. u. S. 122-124). Der Grund für diese Differenzen liegt nicht zuletzt in einer im Ansatz verfehlten Fragestellung. Wenn man nämlich die Art und Weise betrachtet, wie Platon in den kantischen Schriften präsent ist, kann man eigentlich nur zu dem Schluss kommen, dass es „die“ Quelle für die ab 1770 einsetzende Platonpräsenz nicht gegeben haben kann. Im Großen und Ganzen interessiert Kant an Platon primär die Ideenlehre, die er jedoch in einer Terminologie als platonisch präsentiert, die gewissermaßen das Ergebnis einer „nachlässigen Originalität“ ist. Kant ist kein Philologe, der sich mit seinen Vorgängern auseinandersetzt, sondern ein Philosoph, der Impulse zum Zwecke eigener Gedankenentwicklung aufgreift. So kann das, was Kant bezüglich Platon bestimmten Quellen verdankte, im Grunde nur doxographisches Material gewesen sein. Dieses, so wird man Mollowitz zustimmen müssen, stammte sicher zu einem nicht geringen Teil aus Bruckers Philosophiegeschichte³⁶⁷, ergänzt durch Stellen aus den weiteren philosophiegeschichtlichen Schriften, die er benutzte. Jedoch geht das, was Kant für platonisch hielt, für sich fruchtbar machte und kritisierte, weit über diese Sekundärlektüre hinaus. Seit den späten sechziger Jahren haben sich für Kant offenbar zwei Aspekte herauskristallisiert, unter denen er sich mit Platon beschäftigte. Der erste besteht in der positiven Inanspruchnahme Platons für die Moral, welche vermutlich im Zusam-

³⁶² Mollowitz 1935, 18.

³⁶³ Vgl. Wundt 1941/42, 155.

³⁶⁴ Vgl. Kreimendahl 1990, 51, der jedoch in der Anmerkung anführt, Kant werde „auch andere Quellen gekannt haben wie z. B. die lateinische Übersetzung von Ralph Cudworths *Systema intellectuale huius universi*, Jena 1733.“ Diese Vermutung äußert auch Tonelli 1967, Anmerkung 29 zu S. 117 und Kühn 2001, Anmerkung 19 zu S. 192, der jedoch ansonsten glaubt, Kant habe Platon selbst gelesen (vgl. ebd.).

³⁶⁵ Heman 1903, 89.

³⁶⁶ Vgl. Valentiner 1904, 2 und Tonelli 1964, 235. Dazu, dass Kants Vergleich von Aristoteles mit Locke und von Platon mit Leibniz sich in der Tat einer Passage aus Leibniz' *Nouveaux Essais* verdankt, s. o. S. 84-85.

³⁶⁷ So auch Heimsoeth 1967, 142.

menhang mit einer Kritik an Bruckers Enthusiasmus- und Fanatismusvorwurf an Platon sowie Kants eigenen positiven Überlegungen zum Enthusiasmus entwickelt wurde (6.1). Die mögliche Genese der Auffassung, dass die Idee eine intellektuelle Anschauung sein muss bzw. des damit verbundenen Gedankens der Idee als vollkommener Vorstellung von etwas stellt den zweiten Aspekt dar, der hier besprochen werden soll (6.2).

6.1 Enthusiasmus

„Die *platonische Republik* ist, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und *Brucker* findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre.“ (KrV A 316 / B 372) An dieser einzigen Stelle, an der Kant eine Quelle für seine Informationen über Platon nennt, werden eigentlich Informationen aus Brucker mit solchen aus Büschings *Grundriß einer Geschichte der Philosophie* vermischt. Der Großteil aber stammt aus Brucker. Bei Büsching findet sich der Gedanke, die platonische Republik sei „zum Sprichwort geworden“³⁶⁸. Die Tatsache, dass Kant seine Quelle nennt, spricht dafür, dass er eine Auseinandersetzung mit Brucker intendiert. Und dies ist in der Tat der Fall. Denn Brucker kritisiert Platon als überspannten Fanatiker und Enthusiasten, Kant hingegen fordert sogleich im Anschluss an die oben zitierte Stelle: „Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann [Platon, U. S.] uns ohne Hilfe läßt) durch neue Bemühung ins Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit, als unnütz beiseite zu setzen.“ (KrV A 316 / B 372-373) Doch wie sieht die Argumentation bei Brucker genau aus? Entscheidend sind folgende Stellen:

„Recte vero viris acutis, & ad societatis humanae naturam attententibus observatum est, fictam & in cerebro tantum Platonis enthusiasmum philosophico repleto hanc, quam condidit, rempublicam consistere posse. Nam ad haec omnia tandem collineant, ut ita & cives & magistratus instituantur, ut ad idearum rerumque per se existentium contemplationem, corporis subjugatione, notionum abstractione, intellectus ad divina ascensu atque elevatione perveniat. Qua ratione tota tandem respublica, omnesque quas praescribit leges, ad fanaticismum quendam hominumque metaphysicis ingenii lusibus & nugis salutem publicam quaerentium imperium relabatur.“³⁶⁹

„Ex qua brevi doctrinae Platonicae de ideis delineatione hominis ingenium ad enthusiasmum valde pronum clare patefit, qui eo usque processit, ut in deligendo magistratu reipublicae eos solos eligendo esse moneret, qui ad hanc intuitionis philosophicae, & abstractionis mentalis perfectionem pervenerunt, unde de republica ejus judicari potest.“³⁷⁰

³⁶⁸ „Der Entwurf, den er (Platon, U. S.) von einer Republik in 10, und von einem Gesetzbuch in 12 Dialogen gemacht hat, ist nicht so befunden worden, daß er ausgeführt werden können, und also zum Sprichwort geworden.“ (Büsching 1772-1774, I 133 – *Grundriß einer Geschichte der Philosophie* § 43)

³⁶⁹ Brucker 1742-1744, I 726 (Unterstreichungen von mir, U. S.).

³⁷⁰ Brucker 1742-1744, I 701 (Unterstreichungen von mir, U. S.).

Der Vergleich zeigt, dass Kant das entscheidende Argument Bruckers für die Lächerlichkeit von Platons Theorie verschweigt: Bruckers Verständnis des Platonismus als Enthusiasmus und Fanatismus. Gerade diese Meinung ist es jedoch, die Kant widerlegen oder zumindest positiv interpretieren muss, wenn er Platon für sich fruchtbar machen will.

Doch zunächst zu Brucker: Er dehnt den ursprünglich in religiösen Zusammenhängen gebrauchten Begriff des „Fanatismus“ in ähnlicher Weise, wie dies bereits Hume getan hatte³⁷¹, auf politische Gegenstände aus: Platons Utopie der Errichtung eines vollkommenen Reiches Gottes auf Erden kann nur um den Preis der Behauptung unmittelbarer innerer Bekanntschaft mit dem Göttlichen, die bestimmten Menschen möglich ist, d. h. um den Preis des Fanatismus, umgesetzt werden. Des Fanatismus überführt zu werden, ist ab 1700 gleichbedeutend mit *reductio ad absurdum*.³⁷² Shaftesbury hält in seinem *Letter concerning enthusiasm* den „test of ridicule“³⁷³ für ein geeignetes Mittel, den falschen Enthusiasmus zu entlarven. Mit der synonymen Verwendung der Begriffe „Enthusiasmus“ und „Fanatismus“³⁷⁴ folgt Brucker dem englischen Sprachgebrauch, wie er z. B. bei Locke und Hume präsent ist.³⁷⁵ Kant hingegen differenziert seit den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 zwischen Fanatismus und Enthusiasmus:

„Der Fanaticism muß vom Enthusiasmus jederzeit unterschieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und außerordentliche Gemeinschaft mit einer höheren Natur zu fühlen, dieser bedeutet den Zustand des Gemüths, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es sei nun durch die Maxime der patriotischen Tugend, oder der Freundschaft, oder der Religion, ohne daß hierbei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinschaft etwas zu schaffen hat.“ (II Anmerkung zu S. 252)

Ähnlich heißt es in der im gleichen Jahr publizierten Schrift *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*:

„Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten, moralischen Empfindungen, ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden. Ganz anders ist es mit dem Fanatiker (Visionär, Schwärmer) bewandt. Dieser ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeintlich unmittelbaren Eingebung und einer Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk.“ (II 267)

³⁷¹ Vgl. Hume 1898, II 187-188 – *An Enquiry concerning the principles of morals* Section III („Of Justice”), Part II. Zur Quelle der Schwärmerei in Luthers Auseinandersetzung mit gewissen abweichenden reformatorischen Strömungen und deren Vertretern (z. B. Andreas von Karlstadt oder Thomas Müntzer) vgl. Summerell 2003b, 153 mit Angabe weiterer Literatur.

³⁷² Vgl. Spaemann 1971, 258-259.

³⁷³ Shaftesbury 1900, I 10 – *A letter concerning enthusiasm* II.

³⁷⁴ Vgl. Spaemann 1971, 259.

³⁷⁵ Zum englischen Sprachgebrauch von „enthusiasm“ in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vgl. Winkler 1988.

Der entscheidende Unterschied zwischen Fanatismus und Enthusiasmus liegt für Kant also darin, dass Enthusiasmus positiv bewertet und für ungefährlich gehalten wird.³⁷⁶ Enthusiasmus ist eine affektiv artikulierte Eingenommenheit für Moralisches, welche die Qualität der aus diesem Zustand resultierenden Handlungen positiv beeinflusst („Großes“). Enthusiasmus entspringt der Realität und wirkt sich in ihr aus, beim Fanatismus hingegen fehlt der Realitätsbezug sowohl bei der Erzeugung des Affekts (göttliche Gemeinschaft) als auch bei dessen Wirkungen (Verrücktheit). Die *differentia specifica* dieser beiden Arten affektiver Eingenommenheit liegt letztlich in dem Umstand, dass beim Enthusiasmus keine Gemeinschaft mit dem Göttlichen besteht. Obwohl Kant Differenzierungen zwischen „Enthusiasmus“ und „Fanatismus“ in Walchs *Philosophischem Lexicon* und in Zedlers *Universallexicon*, dessen Artikel „Enthusiasterey“ fast wörtlich mit demjenigen Walchs übereinstimmt, finden konnte³⁷⁷, ist Kants *differentia specifica* neu. Zwar sieht auch Walch den entscheidenden Unterschied darin, dass der Fanatismus sich erheblich stärker von der Realität entfernt als der Enthusiasmus, dass beide aber mit göttlichen Eingebungen zu tun haben, leugnet er nicht:

„Eigentlich ist zwischen dem Enthusiasmo und Fanaticismo dieser Unterschied, daß ein Enthusiaste insonderheit mit göttlichen Eingebungen und Regungen zu thun hat: ein Fanaticus aber hat zu seinem Objecto nicht allein dieses, sondern auch noch allerhand närrische Dinge, die er sich bloß für wahr einbildet, und eben nicht für göttliche Eingebungen ausgiebt, daß folglich Fanaticismus mehr, als Enthusiasmus in sich fasset.“³⁷⁸

Walchs Differenzierung intendiert im Vergleich zur kantischen keine Trennung von guter und schlechter affektiver Eingenommenheit. Vielmehr betont er sogar, „zu unsern Zeiten“ werde „dieses Wort Enthusiasmus ordentlich in bösem Verstande genommen.“³⁷⁹ An diesem Maßstab werden auch die „platonischen und gefährlichen Grillen, als könnte die menschliche Seele auch in diesem Leben in eine besondere Gemeinschaft mit Gott kommen“³⁸⁰, gemessen. Wie ist Kant also zu der Unterscheidung eines „guten“ Enthusiasmus von einem „schlechten“ Fanatismus gelangt, die ihm grundsätzlich ein Instrumentarium anböte, um Bruckers Platonkritik entgegen zu arbeiten? Die zweite der oben zitierten Stellen aus dem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* weist insbesondere Parallelen zu einer Stelle in Shaftesburys *Letter of enthusiasm* auf. Nachdem Shaftesbury für negative Formen von religiösem Enthusiasmus den

³⁷⁶ Kant kennt zu dieser Zeit jedoch auch negative Formen des Enthusiasmus, z. B. wenn er von ihm als einer Ausartung des Melancholischen: „In der Ausartung dieses Charakters neigt sich die Ernsthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerei, der Freiheitseifer zum Enthusiasmus.“ (II 222)

³⁷⁷ Vgl. Zedler 1732-1750, VIII 1286 – *Enthusiasterey* und Walch 1775, I 1027, 1237 – *Enthusiasterey*. In Frankreich hatte auch Voltaire zwischen beiden Begriffen unterschieden. Vgl. die Ausführungen bei Spaemann 1971, 263-264.

³⁷⁸ Walch 1775, I 1237 – *Fanaticismus*.

³⁷⁹ Walch 1775, I 1027 – *Enthusiasterey*.

³⁸⁰ Walch 1775, I 1029 – *Enthusiasterey*.

„test of ridicule“³⁸¹ gefordert und dessen schlimme Folgen aufgezeigt hat, wird am Ende eine positive Form von Enthusiasmus eingeführt: „Nor can we, of our own accord, forbear ascribing to a noble enthusiasm whatever is greatly performed [...]“ (Kants „es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden“). In interessanter Anspielung auf Platon³⁸² bestimmt Shaftesbury die Adressaten: „This was the spirit he (Platon, U. S.) allotted to heroes, statesmen, poets, orators, musicians, and even philosophers themselves.“³⁸³ 1768 ist eine deutsche Übersetzung der Schrift Shaftesburys erschienen, auf die Herder Kant in einem Brief hinweist (vgl. X 77).³⁸⁴ Wenn jedoch die Differenzierung von 1764 in den guten und schlechten Enthusiasmus von Shaftesbury angeregt ist, muss Kant davon schon vor Erscheinen dieser Übersetzung gewusst haben. Auf welche Weise Kant von Shaftesbury Kenntnis hatte, kann hier nicht weiter untersucht werden. Die Parallele fällt jedoch in die Augen und Kant konnte mit Berufung auf Shaftesbury die platonische Theorie gegen Brucker so lesen, dass Platons Enthusiasmus positiv zu bewerten ist. Auch wenn Kant 1781 nicht von Enthusiasmus spricht, so stellt möglicherweise die Diskussion um diesen im Zusammenhang mit Platon³⁸⁵ und speziell die Stelle bei Shaftesbury den Hintergrund dar, vor dem sich die Genese des Gedankens an der zu Beginn des Abschnitts zitierten Stelle erklären lässt. Welche Anhaltspunkte lassen sich dafür bei Kant selbst ausmachen? 1764 unterscheidet er terminologisch zwischen „Enthusiasmus“ und „Fanatismus“ und verstärkt die Differenz durch den Ausschluss der göttlichen Gemeinschaft aus dem Enthusiasmus. Wie man unter dieser Bedingung allerdings noch sinnvoll das Wort „Enthusiasmus“ verwenden kann, das als solches ja bereits aussagt, dass „Gott in einem“ ist, sagt Kant nicht. Jedenfalls muss Platon für Kant demzufolge Fanatiker im oben erörterten Sinne der Annahme einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott gewesen sein, wie dem berühmten Brief an Marcus Herz aus dem Jahre 1772 zu entnehmen ist: „*Plato* nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen

³⁸¹ Shaftesbury 1900, I 10 – *A letter concerning enthusiasm* II.

³⁸² Platon ist allgemein der antike Autor, an dem bzw. an dessen *Phaidros* man die erstmalige Erörterung des Enthusiasmus festmacht. 1716 erscheint von dem Leibnizschüler Hansch die kleine Schrift *Diatriba de enthusiasmo platonico*.

³⁸³ Shaftesbury 1900, I 38-39 – *A letter concerning enthusiasm* VII. In einer Fußnote bezieht sich Shaftesbury auf Platons *Phaidros*.

³⁸⁴ Es handelt sich um folgende Ausgabe: Charactéristicks, oder Schilderungen von Menschen, Sitten, Meynungen, und Zeiten, aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem Schreiben des Uebersetzers, welches die Anmerkungen des Freyherrn von Leib

nitz enthält, Leipzig 1768. Der Brief über den Enthusiasmus befindet sich auf den Seiten 1-64. Die 1745 und 1757 von Spalding angefertigten Übersetzungen enthalten *The Moralists* und die *Inquiry concerning Virtue and Merit*, nicht aber den Brief über den Enthusiasmus.

³⁸⁵ Vgl. auch den Titel einer 1776 erschienenen Schrift von Lessing: *Ueber eine zeitige Aufgabe: Wird durch die Bemühung kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärme rei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet? Und in welchen Schranken müssen sich die Antiplatoniker halten, um nützlich zu seyn?* Die Schrift ist eine Ausarbeitung einer von Wieland im gleichen Jahr im *Teutschen Merkur* zur Diskussion gestellten Frage. Zur dadurch entstandenen Debatte vgl. Summerell 2003b, 149-153.

Verstandesbegriffe und Grundsätze an. *Mallebranche* ein noch daurendes immerwährendes Anschauen dieses Urwesens.“ (X 131) In Reflexionen zur Anthropologie aus den späten siebziger Jahren heißt es entsprechend über Platon: „Plato schwärmt mit Ideen überhaupt“ (XV 406, Refl. 921) und: „Die phantastische Schreibart ist also nicht schwärmerisch wie Platons, noch enthusiastisch wie – –“,“ (XV 408, Refl. 921a). Kant scheint ab den späten siebziger Jahren zudem eine Unterscheidung eines positiv verstandenen Enthusiasmus von einer negativ verstandenen Schwärmerei zu entwickeln, bei der als Kriterien die eher praktische oder theoretische Ausrichtung fungieren. So sieht Kant die Funktion des Enthusiasmus darin, dass er „die festigkeit in guten Vorsätzen und den Muth in Handlungen“ belebe. Das „Enthusiastische“ Genie übertreibe „in Handlungen nach an sich wahren Ideen oder in der praktischen Anwendung der letzteren.“ (XV 406-407, Refl. 921; vgl. auch XV 810, Refl. 1505) Wer „eine Idee des Guten“ realisiere, sei „Enthusiast“ (XV 217; Refl. 499) Platon erscheint allerdings, wie gesehen, namentlich lediglich auf der negativen Seite der Schwärmerei.³⁸⁶

Wenn Kant Platon 1781 für sich fruchtbar machen will, dann gelingt das nur, wenn er dessen Theorie „durch neue Bemühung“ so „in Licht [...] stellen“ (KrV A 316 / B 372) kann, dass sie auch dann noch Sinn macht, wenn im Grunde eine Art von Enthusiasmus vorausgesetzt wird, die dem entspricht, was Kant in den Reflexionen der späten siebziger Jahren als positives Verfolgen der Idee des Guten anspricht. Platon ist ja in der Tat in der *Kritik der reinen Vernunft* und auch schon in der Dissertation Kants Leitauftrag für die Moral, die mit Ideen arbeitet. Von daher dürfte dieses Modell durchaus adäquat sein. Allerdings kommt das Wort „Enthusiasmus“ in der *Kritik der reinen Vernunft* gar nicht vor. Kant scheint es sogar bei der Auseinandersetzung mit Brucker bewusst auszulassen. In der *Kritik der reinen Vernunft* gibt es jedoch eine Stelle, an der es zur Erklärung der Art und Weise, wie die platonischen Ideen für die Praxis fruchtbar gemacht werden können, heißt, dass der Weise des Stoikers „zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes“ diene. Wir hätten „kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch bessern, obgleich es niemals erreichen können“ (KrV A 569 / B 597). Da Kant diese Gegenwart des göttlichen Menschen in uns für unentbehrlich hält, muss es also gewissermaßen einen nichtfanatischen Enthusiasmus geben, den Kant hier allerdings nicht als solchen bezeichnet. Die Stoßrichtung der Argumentation ist an dieser Stelle folgende: Kant sagt an der eben zitierten Stelle ausdrücklich, dass wir das Ideal nicht erreichen bzw. nicht selbst der göttliche Mensch werden können. Wenig vorher betont er den ent-

³⁸⁶ Vgl. Hinske 1988b. Zu den Funktionen der Kritik an der Schwärmerei in der Aufklärung vgl. auch Hinske 1988a.

scheidenden Unterschied zu Platon: Für Platon besitzen Ideen „schöpferische“ Kraft, die kantischen Ideale hingegen nur „*praktische Kraft* (als regulative Prinzipien)“ (KrV A 569 / B 597). Platons Fanatismus lag in dem utopischen Glauben, Ideale vollständig schöpferisch verwirklichen bzw. in eine wirkliche Gemeinschaft mit ihnen treten zu können. Hier setzt die Platoninterpretation Bruckers an, der Platons Theorie völlig ablehnt. Bruckers Interpretation setzt voraus, dass für die völlige Verwirklichung der platonischen Ideen auch ihre völlige Erkennbarkeit möglich sein müsste. Kant setzt aus dem Grund, dass er Ideale für „unentbehrlich[es]“ (KrV A 469 / B 597) bzw. notwendig (s. o. S. 94) hält, überall eine Stufe tiefer an. Er teilt die Kritik Bruckers an der Utopie einer unmittelbaren und realen Gegenwart des Göttlichen für die menschliche Erkenntnis und an dem Glauben, dadurch lasse sich dies verwirklichen. Für Kant kann sich der Mensch jedoch vorstellen, welchen Charakter das Göttliche haben muss (Urbilder von Vollkommenheit), und sich zugleich klarmachen, was zu seiner Erkennbarkeit erforderlich wäre (Gemeinschaft mit dem Göttlichen). Obwohl es ihm weder möglich ist, Vollkommenes zu tun oder zu verwirklichen, noch dieses in allen Facetten zu erkennen, kann er sich prinzipiell an seiner Vorstellung von Vollkommenem bzw. Vollkommenerem als an einem regulativen Prinzip orientieren. Auf diese Weise kann Kant sagen, die „Idee der praktischen Vernunft“ sei „jederzeit wirklich, obzwar nur zum Teil, in concreto gegeben“. Ihre „Ausübung“ sei „jederzeit begrenzt und mangelhaft“ und „unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit“. In diesem Rahmen hat „die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält“ (KrV A 328 / B 384-385).

Wenn die hier entwickelte Vermutung stimmt, dass Kant die Gründe dafür, auf welche Weise die platonischen Ideen für die Moral ihre unentbehrliche Funktion erfüllen können, im Zusammenhang mit dem Enthusiasmus-Vorwurf Bruckers an Platon entwickelt hat, dann stellt er in der *Kritik der reinen Vernunft* – in der er sich wie schon 1770 gegen die Sinnlichkeit als Prinzip der Moral wendet und dafür auf Platon rekurriert – gewissermaßen einen intellektualisierten, nicht mehr wie 1764 bloß affektiven, Enthusiasmus gegen Bruckers Fanatismusvorwurf an Platon. Wie Kant schon 1764 einen der *conditio humana* angepassten, weil vom Fehler der Gemeinschaft mit dem Göttlichen befreit gedachten, Enthusiasmus präsentierte, so wird nun eine Gemeinschaft mit dem Göttlichen wieder fruchtbar gemacht, die allerdings nicht real ist, sondern bloß vorgestellt wird und sowohl der Form des geforderten empiriefreien Moralprinzips, seiner Intellektualität, als auch seinem Inhalt, der als Maßstab fungierenden Vollkommenheit, die nur anschaulich und konkret sein kann, gerecht wird. Wenn das kanti-

sche Modell funktioniert, kann die platonische Schwärmerei – richtig verstanden – für die Moral relativ leicht ausgehebelt und fruchtbar gemacht werden. Dass dies für die Theorie erheblich schwieriger bzw. in manchen Fällen gar nicht möglich ist³⁸⁷, wurde bereits gezeigt. Wie allerdings ein derartiger Enthusiasmus nach kantischen Prämissen möglich sein soll, bleibt weiter problematisch. Denn auf welche Weise kann der Mensch unter der Voraussetzung der strikten Trennung von Anschauung und Denken selbst mit diesem – wenn auch nur „zum Teil“ (KrV A 328 / B 385) – konkreten, aber vom reinen Denken entworfenen göttlichen Menschen in uns fertig werden? Reine Begriffe können nur dann konkret sein, wenn sie auf empirische Anschauung bezogen werden. Dies soll aber ja gerade nicht der Fall sein, weil das Richtmaß von aller Erfahrung unabhängig sein soll. Kant kann hier letztlich nicht überzeugen. Nach der Abkehr vom Moralkonzept der ersten Kritik in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* handelt er nicht mehr davon, dass eine gewissermaßen intellektuell-enthusiastische Gegenwart des göttlichen Menschen in uns als Maßstab Voraussetzung von Moralität sein kann bzw. muss. Generell ist auch dasjenige, was Kant in seinen Schriften ausdrücklich Enthusiasmus nennt, ein aller Intellektualität beraubter Affekt. Nach 1785 besitzt er nur noch als ästhetisches Phänomen Bedeutung für die Moral³⁸⁸ bzw. hat Zeichencharakter für diese (VII 85-86). Am Anfang der Moral steht nun „der ganz richtige[r] und erhabene[r] moralische[r] Grundsatz der stoischen Schule“ (VII 253). Die vollendete stoische Apathie schließt jede Form von Affekten aus. In theoretischer Hinsicht gilt das Freisein von Erfahrung, das 1781 ja gerade von Vorteil war, als Gemütsstörung (vgl. V 275, VII 202).

Die voranstehenden Überlegungen wollten trotz dieser enttäuschenden Bilanz ein wenig Klärung in die mögliche Genese von Kants positiver Beurteilung Platons unter der Voraussetzung kritischer Beurteilung liefern. Seine Kritik an Brucker ließe sich vor diesem Hintergrund fol-

³⁸⁷ Kant hält es für unmöglich, Platons Gedanken zur Geometrie für sich fruchtbar zu machen. Platon fehlte eben Kants wichtigste Grundunterscheidung zwischen Anschauung und Denken als zweier Bereiche, in denen Erkenntnis a priori möglich ist. Darin liegt seine eigentliche Schwärmerei: „Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch gar keine andre haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniß a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung als die der Sinne schloß, weil man sich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch a priori anschauen sollten.“ (IV Anmerkung zu S. 375)

³⁸⁸ „Die Idee des Guten mit Affect heist der *Enthusiasm*. Dieser Gemüthszustand scheint erhaben zu sein, dermaßen daß man gemeiniglich vorgiebt: ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affect blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvernünftig macht, freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen. Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Ästhetisch gleichwohl ist der Enthusiasm erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt als durch Sinnenvorstellungen.“ (V 271-272)

gendermaßen zuspitzen: Ohne Kritik ist Platon Fanatiker, mit Kritik Enthusiast im positiven Sinne. Kant selbst spricht allerdings nicht ausdrücklich vom Enthusiasmus als epistemischer Vorraussetzung der Ideenerkenntnis, sondern präsentiert wie schon in der Dissertation einen reinen Rationalismus. Platon erweist sich letztlich auch in der Moral als mit kantischen Prämissen nicht wirklich vereinbar. Im Folgenden sollen einige Spuren, die für Kants Beurteilung der platonischen Idee als intellektueller Anschauung, die ihn dessen Tauglichkeit für die Theorie bestreiten ließen, aufgezeigt werden. Ferner sollen aber auch die historischen Wurzeln der von Kant, wie gesehen, für sich fruchtbar gemachten Meinung, die Idee sei eine Vorstellung absoluter Vollkommenheit, betrachtet werden.

6.2 Die Idee als intellektuelle Anschauung und Vorstellung absoluter Vollkommenheit

Grundsätzlich vertritt Kant in der im 18. Jahrhundert diskutierten Frage³⁸⁹, ob die platonische Idee eine Substanz sei oder ein Begriff, letztere Position. Die Problematik des besonderen begrifflichen Charakters der platonischen Idee als einer dem Menschen eigentlich nicht erkennbaren intellektuellen Anschauung und Vorstellung von absoluter Vollkommenheit – eine Problematik, welche er möglicherweise mit dem Konzept des Enthusiasmus zu lösen glaubte – entwickelt er auf der Grundlage seiner eigenen Überlegungen. In der Dissertation spricht Kant von der platonischen Idee als „intuitus purus intellectualis [...], qualis est divinus“ (§ 25; II 413) und in der *Kritik der reinen Vernunft* von Platons „Idee des göttlichen Verstandes“, die „schöpferische [...] Kraft“ besitze und daher zum „Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes“ (A 568-9 / B 596-7) diene. Kants Auffassung hängt natürlich ab von seinem eigenen Verständnis von „intuitus“ und „intellectus“ und hat daher mit dem, was man bei Platon findet, wenig zu tun. Kant vereinigt in seinem Begriff der platonischen Idee einige zahlreiche produktive Missverständnisse, die ihm teils schon durch eine bestimmte Tradition vermittelt wurden. Denn wie Mollowitz³⁹⁰ durchaus richtig bemerkt, wurde Kant durch Brucker das christlich geprägte Verständnis der platonischen Ideen als gestaltender göttlicher Gedanken vermittelt³⁹¹, das von Augustinus³⁹² ausgehend über Thomas von Aquin³⁹³ in der

³⁸⁹ Vgl. den Aufsatz von Gloyne 2003 zu dieser Frage.

³⁹⁰ Vgl. Mollowitz 1935, 50-58. Vgl. auch Reich 1964, 210, Heimsoeth 1965, 352 und 1967, 126. Viellard-Baron 1979, 36 charakterisiert Bruckers Platonbild wie folgt: «On voit par là qu'il n'est pas en tout fidèle à son propos de récapituler la pensée platonicienne. Il en vient plus loin à la nature de Dieu, et signale justement la prolixité des dialogues sur les attributs divins; mais il ajoute l'idée de Providence, et surtout, comme allant de soi, la création par Dieu des idées. A cette époque, à la suite de Malebranche, revivifiant les interprétations augustiennes, les commentateurs admettaient tous que si le Dieu de Platon n'a pas tout créé, du moins il est créateur du monde des Idées.»

³⁹¹ Vgl. Mollowitz 1935, 50-58. Brucker 1742-1744, I 691 schreibt z. B. über die platonischen Ideen: „Ut vero rationali modo pulcherrimum Deus mundum conderet, aeternum exemplar secutus est, quod ratione sola et sapientia sola comprehendere potest, et immutabile permanet.“ „Hanc rationem vel ideam, utroque enim nomine vocavit [...], ad Deum Plato retulit, et ita ex Deo derivavit; vocat enim hunc intellectum divinum, [...], revera

dem Christentum verpflichteten Scholastik weitertradiert wurde. Für die Bezeichnung der platonischen Idee als eines „intuitus intellectualis“ bzw. als intellektueller Anschauung finden sich einige Anhaltspunkte bei Brucker, auf die Kant sich stützen könnte. So gebraucht dieser Ausdrücke wie „animi oculu[s]“, „contemplatio“³⁹⁴, „sola mente cerni“³⁹⁵, wenn er von der epistemischen Zugänglichkeit der platonischen Idee handelt. Ferner spricht er davon, dass die Bewohner der platonischen Höhle „per varios gradus ad intuendas res ipsas“ aufsteigen und gebraucht Ausdrücke, wie „intuitio[nem] entium vere talium“³⁹⁶ oder „intuitiva[m] [...] cognitio[nem]“³⁹⁷ im Zusammenhang mit der vorgeburtlichen Schau der Ideen durch die Seele. Eine ausdrückliche Thematisierung des Anschauungscharakters der platonischen Idee ist bei ihm jedoch in keiner Weise zentral. Bei Platon selber findet sich neben dem expliziten Vergleich des noetischen Erkennens mit dem Sehen im Sonnengleichnis³⁹⁸ die Verwendung von Verben wie βλέπειν, θεωρεῖν, καθορᾶν,³⁹⁹ προσορᾶν⁴⁰⁰ sowie der Ausdruck ὁμα τῆς ψυχῆς⁴⁰¹. Der explizite Vergleich des dem νοῦς eigenen Erkenntnisakts mit dem Sehen stammt von Plotin, der den griechischen Begriff für intuitus, ἐπιβολή, verwendet.⁴⁰² Ebenso benutzt Augustinus, der ja die Ideen bereits christianisierend im göttlichen Verstande lokalisierte, die Augenmetapher, wenn er über deren epistemische Zugänglichkeit handelt und verwendet das Verb „intueri“⁴⁰³. Aus der Darstellung in Kap. 2.1.2 ergibt sich jedoch, dass es ausgeschlossen ist, dass Kant diese Stellen bekannt waren.

semper existentem rationem Dei (in Timaeo)’ et in Epinomide, [...] ,rationem omnium divinissimam, mundum perficientem’.” (692) „Harum idearum, quod proprium ipsorum nomen est, regionem quasi constituit Plato mentem sive rationem DEI [...]“ (694).

³⁹² Augustinus 1841-1849, VI 48-50 – *De diversis quaestionibus LXXXIII* Liber unus, Quaestio 46, 1-2: „Ideas Plato primus appellasse perhibetur: [...] Sunt namque ideae principales formae quaedam, [...] quae in divina intelligentia continentur. [...] Singula igitur proprii sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum esse, nisi in ipsa mente Creatoris? [...] Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: [...]”

³⁹³ Z. B. Thomas von Aquin 1859-1860, I 652 – *Summa theologiae* Quaestio 6, 4: „Plato enim posuit omnium rerum species separatas, lib. 1 Metaph. apud Aristotelem, text 6, et quòd ab eis individual nominantur, quasi species separatas participando [...] Sic igitur unumquodque dicitur bonum bonitate divinâ, sicut primo principio exemplari effectivo, et finali totius bonitatis.”

³⁹⁴ Brucker 1742-1744, I 671.

³⁹⁵ Brucker 1742-1744, I 697, 696.

³⁹⁶ Brucker 1742-1744, I 700-701.

³⁹⁷ Brucker 1742-1744, I 696. An einer Stelle heißt es auch: „intellectu videntur” (Brucker 1742-1744, I 670).

³⁹⁸ Platon, *Politeia* 508a-509b.

³⁹⁹ Platon, *Symposion* 210d.

⁴⁰⁰ Platon, *Phaidros* 250e. Vgl. auch *Phaidros* 250c: ἐποπτεύοντες.

⁴⁰¹ Platon, *Politeia* 533d.

⁴⁰² Vgl. Plotin, *Enneade* VI 4, 2: τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρᾶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει.

⁴⁰³ Augustinus 1841-1849, VI 49 – *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2.: „Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi facie vel oculo suo interiore atque intelligibili.”

Es verbleiben zwei mögliche Arten von Einflüssen, die in der bisherigen Forschung eher selten⁴⁰⁴ in Betracht gezogen worden sind. Erstens kannte Kant sicher die Referate über die platonische Ideenlehre, wie sie bei Cicero und Seneca vorliegen. Insbesondere folgende Anfangspassage aus Ciceros *Orator*, wo Cicero Rechenschaft über seine Methode der Darstellung des idealen Redners ablegt, könnte wichtig gewesen sein. Ich zitiere bewusst eine längere Passage, um den Zusammenhang deutlich zu machen:

„Atque ego in summo oratore fingendo talem informabo, qualis fortasse nemo fuit. Non enim quaero, quis fuerit, sed quid sit illud, quo nihil esse possit praestantius, quod in perpetuitate dicendi non saepe atque haud scio an numquam, in aliqua autem parte eluceat aliquando, idem apud alios densius, apud alios fortasse rarius. Sed ego sic statuo nihil esse in ullo genere tam pulchrum, quo non pulchrius id sit, unde illud ut ex ore aliquo quasi imago exprimatur. Quod neque oculis neque auribus neque ullo sensu percipi potest; cogitatione tantum et mente complectimur. Itaque et Phidiae simulacris, quibus nihil in illo genere perfectius videmus, et iis picturis, quas nominavi, cogitare tamen possumus pulchriora. Nec vero ille artifex, cum faceret Iovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatum speciem imitando referuntur ea, quae sub oculos ipsa non cadunt, sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat *ἰδέας* ille non intelligendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri.“⁴⁰⁵

Für Cicero ist das, woran sich der Künstler beim Schaffen orientiert und was er unter der platonischen Idee versteht, eine gesteigerte Vorstellung einer Qualität zu einem absoluten Maximum⁴⁰⁶, das dadurch Maßstabscharakter gewinnt. Dass dies Platons Konzept von den Ideen als – trotz der metaphorischen Rede vom „Sehen“ – nur durch das Denken im eigentlichen Sinne und eben nicht im Modus der Vorstellung erfassbarer Bestimmtheiten, die der Sache nach erst ihre Instanzen ermöglichen, nicht gerecht wird, ist offensichtlich.⁴⁰⁷ Für Platon kann eine Sache nur deswegen als schön oder gut erkannt und vorgestellt werden, weil sie – wirklich oder scheinbar – an einer Bestimmtheit teilhat, die das Urteil „gut“ oder „schön“ erst ermöglicht. Die Idee ist zugleich Seins- (d. h. Bestimmtheits-) und Erkenntnisgrund. Bei Cicero ist die erste Komponente bereits deutlich unterrepräsentiert. Seine Konzeption steht bereits unter dem Einfluss der drei Schulen des Hellenismus, deren Prämissen maßgeblich für das Verständnis der Ideen als Vorstellungen bei Descartes und Locke waren.⁴⁰⁸ Wie gesehen, ist

⁴⁰⁴ Eine Ausnahme für den ersten Aspekt bildet Reich 1964, jedoch mit den im Folgenden zu schildernden Einschränkungen.

⁴⁰⁵ Cicero, *Orator* 7-10.

⁴⁰⁶ Vermutlich haben Stellen in der *Politeia*, an denen die Philosophenkönige mit Malern verglichen werden (484c: ὥσπερ γραφῆς; 500e: οἱ τῷ θεῷ παρδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι), dazu Anlass gegeben. Im *Timaios* schafft der δημιουργός gewissermaßen als auf ein Urbild blickender Künstler die Welt als schöne: ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεί, τοιοῦτῃ τινὶ προσχρώμενος παρδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν (28a).

⁴⁰⁷ Zu Ciceros Platonbild vgl. die Aufsätze von De Graff 1940 und Burkert 1965.

⁴⁰⁸ Dass Erkennen sich im Modus der Vorstellung abspielt, ist ein Gemeinplatz der Skeptiker, der Stoiker und der Epikureer, allerdings mit unterschiedlichen Bewertungen: Ziehen die Skeptiker daraus den berechtigten

auch bei Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die Idee noch eine Vorstellung, wenn auch als Vernunftbegriff eine besondere. Möglicherweise erhielt Kant hier bei Cicero⁴⁰⁹ die Anregung zum Verständnis der platonischen Idee in der Dissertation als „*Maximum perfectionis*“, die „in quolibet [...] genere eorum, quorum quantitas est variabilis“ als „mensura“ (§ 9; II, 396) fungiert.⁴¹⁰ Außerdem sagt Cicero deutlich, dass die Idee angeschaut („intuens“) werde.⁴¹¹

Reich hat 1964 darauf aufmerksam gemacht, dass sich diese immens wirksame⁴¹² ciceronische Umprägung des platonischen Ideenbegriffs auch in Rousseaus 1764 erschienener Schrift *De l'imitation théâtrale* mit dem Untertitel „Essai tiré des dialogues de Platon“ finde.⁴¹³ Er charakterisiert Kants Platonauffassung daher als „Platon, gesehen durch die Brille Ciceros mit den Augen Rousseaus.“⁴¹⁴ Die relevante Stelle bei Rousseau ist folgende:

«Pour imiter une chose, il faut en avoir l'idée. Cette idée est abstraite, absolue, unique et indépendante du nombre d'exemplaires de cette chose qui peuvent exister dans la nature. Cette idée est toujours antérieure à son exécution: car l'Architecte qui construit un Palais, a l'idée d'un Palais avant que de commencer le sien. Il n'en fabrique pas le modèle, il le suit, et ce modèle est d'avance dans son esprit. [...] Je vois là trois Palais bien distincts. Premièrement le modèle ou l'idée originale qui existe dans l'entendement de l'Architecte, dans la nature, ou tout au moins dans son Auteur avec toutes les idées possibles dont il est la source; en second lieu, le Palais de l'Architecte, qui est l'image de ce modèle; et enfin le Palais du Peintre, qui est l'image de celui de l'Architecte.»⁴¹⁵

Rousseau bezeichnet das Produkt des Malers auch als „appearance“⁴¹⁶. Kant hat sich auf diesen Gedanken Rousseaus an einigen Stellen bezogen. In der *Danziger Rationaltheologie*, einer Vorlesungsnachschrift aus dem Jahre 1784, heißt es:

„Ideen denkt man sich beim Menschen, auch bei Gott. Sie sind nicht Kopien der Dinge, sondern Urbilder derselben, wodurch sie bloß möglich sind. Rousseau sagt: Zu dem Bau eines Hauses gehören 3erlei: 1) Die Idee im Kopfe des Baumeisters, 2) imago, das Bild des Hauses, welches der Idee lange nicht nahe kommt, da die Umstände vieles von der Idee nicht ausführen lassen, 3) die appearance, wie das Haus erscheint. Nun macht er eine schöne Anwendung: Der Moralist stelle die Tugend in der Idee vor, der Geschichtsschreiber stellt sie, wie sie

Schluss, alles sei relativ und man könne nichts erkennen, so zeichnen die Stoiker und Epikureer bestimmte Vorstellungen aus und sehen in ihnen ein sicheres *κρίτηριον* für die Wahrheit von Erkenntnissen.

⁴⁰⁹ Vgl. Reich 1964, 209: „Kant folgt vielmehr in der Verwendung des Wortes Idee dem Sprachgebrauch, der uns heute noch im gewöhnlichen Leben vertraut ist, und der stammt vielmehr von Cicero. Cicero zufolge ist die Idee (oder das Ideal) etwas, was so, wie es gedacht wird, in Wirklichkeit gar nicht existieren kann, gleichwohl aber keine müßig Fabelei ist, sondern ein für die Menschen unentbehrliches Richtmaß der Orientierung und des Urteils auf einem Geistesgebiete.“

⁴¹⁰ Dieser Gedanke könnte jedoch auch durch Mendelssohns 1767, 104-108 – *Phaedon* beeinflusst worden sein, wo zwar der Ideenbegriff nicht thematisiert wird, jedoch vom „Bild der allerhöchsten Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Schönheit, u. s. w.“, das dem „äußerliche[n] Sinn“ unzugänglich sei, gesprochen wird.

⁴¹¹ Auch bei Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 58, 21, findet sich dieser Gedanke: „Habet aliquam faciem exemplar ipsum, quod intuens opifex statuum figuravit: haec idea est.“

⁴¹² Vgl. Panofsky 1993, 4.

⁴¹³ Vgl. Reich 1964, 210-215.

⁴¹⁴ Vgl. Reich 1964, 212.

⁴¹⁵ Rousseau 1959 ff., V 1197 – *De l'imitation théâtrale*.

⁴¹⁶ Rousseau 1959 ff., V 1197 – *De l'imitation théâtrale*.

wirklich Menschen besessen haben, vor. 3) der Dichter oder Theaterschreiber stellt bloß vor, wie sie erscheint, bloß in der apparence.“⁴¹⁷ (XXVIII 1274)

Eine Schwierigkeit stellt jedoch die Tatsache dar, dass sich der zweite Teil des Zitats (ab „Nun macht er eine schöne Anwendung [...]“⁴¹⁸) nicht mehr in der herangezogenen Schrift bei Rousseau findet, wovon Reich jedoch unkritisch ausgeht⁴¹⁸, obwohl Henrich, der – möglicherweise durch Reich beeinflusst – schon ein Jahr zuvor die Affinität zwischen Kants Platonauffassung und der Rousseau-Stelle publik gemacht hatte, dies bereits festgestellt hat: „Die Anwendung, die Kant auf den Geschichtsschreiber macht, findet sich nicht in ‚L’ Imitation théâtrale‘ wohl aber ähnlich im ‚Emile‘.“⁴¹⁹ Obwohl es möglich ist, dass Kant die Stelle aus der schon 1764 erschienenen Schrift Rousseaus längere Zeit im Gedächtnis behielt⁴²⁰ und dann versehentlich in Zusammenhang mit einer anderen Stelle aus dem *Émile* brachte, spricht einiges dagegen, Rousseau als alleinigen Auslöser für 1770 anzusetzen. Es ist verwunderlich, dass Kant Rousseau an keiner der zentralen Stellen in seinen Druckschriften, an denen Platon wichtig wird, erwähnt, wenn er sich so lange an das Zitat erinnert hat. Aber dies ist noch nicht der entscheidende Grund. Selbst wenn Rousseau eine gewisse Rolle gespielt hat, so kann man Kants Platonbild der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* nicht ohne die Cicero-Stelle erklären. Rousseau sagt nirgends, dass die Idee angeschaut würde, oder bezeichnet sie als „perfection“. Daher drängt sich der Schluss auf, dass Kants Platonbild trotz der im Folgenden zu schildernden zeitgenössischen Einflüsse im Grundansatz ein genuin durch die Lektüre stoischer Autoren (Cicero, Seneca) geprägtes ist.

Ein zweiter – nun zeitgenössischer – Einfluss ist sicher folgender: Die Frage nach dem epistemischen Status der Idee knüpft an die zeitgenössische Debatte um intuitive Erkenntnis an. Denn an der zentralen Stelle (in § 10 der Dissertation), an der Kant das Problem der e-

⁴¹⁷ Vgl. auch die Refl. 6611, die aus der zweiten Hälfte der siebziger oder achtziger Jahre stammt, und eine Eintragung Kants in sein Handexemplar von Baumgartens *Initia philosophiae practicae prima* darstellt: „Idee ist die Erkenntnis a priori des Verstandes, wodurch der Gegenstand möglich wird. Sie bezieht sich auf das objectiv praktische als ein principium. Enthält die größte Vollkommenheit in gewisser absicht. [...] Die ist blos im Verstande und bey dem Menschen in Begriffen. Das sinnliche ist nur das Bild. e. g. bey dem Hause enthält die Idee aller Zwecke. [...] Alle moralität beruht auf ideen und ihr Bild am Menschen ist iederzeit unvollkommen. Im göttlichen Verstande sind es Anschauungen seiner Selbst, mithin Urbilder.“ (XIX 108)

⁴¹⁸ Er behauptet, die Wendung „der Dichter oder Theaterschreiber...“ finde sich in *De l’imitation théâtrale*. Ferner spricht er davon, dass „Rousseau den platonischen Ideenbegriff im ciceronischen Sinne“ umpräge und dass „die vertu, die er anstelle der platonischen dikaiosyne und verwandter Dinge setzt, deutlich ciceronische Farben“ trage (Reich 1964, 211).

⁴¹⁹ Henrich 1963, Anmerkung 36 zu S. 431.

⁴²⁰ Untersucht werden müsste genauer, in welcher Form Kant mit der Schrift in Berührung kam. Reich 1964, 212 ist der Auffassung, dass Kant über Hamann, der die Schrift besessen habe, damit in Berührung gekommen sei (vgl. Imendörffer 1938, 119). Ob Kant jedoch französische Texte las, kann nicht sicher gesagt werden. Die Bibliographie von Sélénier 1950, 181-182 verzeichnet keine Übersetzung der einzelnen Schrift ins Deutsche. Ob Kant die Schrift über die dort unter 1.833.-1.836. (211-212). verzeichneten vier Sammlungen kleinerer, ins Deutsche übersetzter, Schriften zugänglich gewesen ist, bedürfte einer weiteren Untersuchung.

pistemischen Unzugänglichkeit der intellektuellen Anschauung für den Menschen thematisiert, steht die Entgegensetzung von „*intuitus*“ und „*cognitio symbolica*“ (II 396) am Anfang, die sich bei Leibniz findet und sicher von dort von Baumgarten⁴²¹ und in modifizierter Form von Crusius⁴²² wieder aufgegriffen wurde. Von Malebranche zitiert Kant das Diktum „*nempe nos omnia intueri in Deo*“⁴²³ (Scholion zu § 22; II 410) aus der *Recherche de la vérité*. Bei Leibniz soll die *cognitio intuitiva* zugleich *cognitio perfectissima* sein: Innerhalb der Hierarchie des Modells der Aufklärung dunkler und verworrener Vorstellungen steht sie ganz am Ende als adäquate Erkenntnis, bei der man eine Vorstellung von einer Sache hat, die so geartet hat, dass alle Merkmale der Sache zugleich deutlich präsent sind. Dem menschlichen Erkenntnisvermögen ist dieser höchste Grad der Erkenntnis aber außer bei einigen wenigen Vernunftwahrheiten nicht erreichbar. Sie muss sich mit der symbolischen Erkenntnis behelfen, bei der Zeichen gleichsam abkürzend für sehr große zusammengesetzte Vorstellungsinhalte verwendet werden.⁴²⁴ Kant nun bestreitet wie Leibniz die Möglichkeit intuitiver Erkenntnis, jedoch nicht deswegen, weil das menschliche Erkenntnisvermögen deswegen gra-

⁴²¹ Baumgarten beschreibt den Unterschied zwischen symbolischer und intuitiver Erkenntnis wie folgt: „Si signum et signatum percipiendo coniungitur, et maior est signi, quam signati perceptio, COGNITIO talis SYMBOLICA dicitur, si maior signati repraesentatio, quam signi, COGNITIO erit INTUITIVA (intuitus).“ (Baumgarten 1739, 226 – *Metaphysica* Pars III, Caput I, Sectio XI, § 620)

⁴²² Vgl. Crusius 1964-1987, III 347 – *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* Caput IV, § 184: „Daher haben wir die Erkenntnis in die *anschauende oder unsymbolische* (cognitionem intuitivam s. asymbolicam) und in die *symbolische oder Zeichenerkenntnis* abzutheilen [...] Es ist also die anschauende Erkenntnis diejenige, da man sich ein Ding durch dasjenige vorstellt, was es an sich selbst ist. Die *symbolische Erkenntnis* aber ist diejenige, da man sich ein Ding nicht durch dasjenige vorstellt, was es an sich selbst ist, sondern durch andere Begriffe, welche fähig sind, Zeichen von jenem abzugeben.“

⁴²³ Vgl. die Überschrift zum Chapitre VI der *Recherche de la vérité*: „Que nous voyons toutes choses en Dieu.“ (Malebranche 1879, I 326) Die Parallelisierung von Platon und Malebranche findet sich in Buffons *Histoire der Natur*, die Kant für seine Vorlesungen zur Physischen Geographie benutzte. Dort heißt es: „Ich will es, wenn man es ja so verlangt, dem göttlichen Plato, und dem fast göttlichen Malebranche (denn Plato würde diesen als sein philosophisches Ebenbild betrachtet haben) zugestehen, daß die Materie nicht wirklich vorhanden ist, daß die äußern Gegenstände sonst nichts als idealische Abbildungen der schöpfenden Kraft sind, daß wir alles in Gott sehn; folgt daraus, daß unsere Begriffe und die Begriffe des Schöpfers von einem Range sind? daß sie in der That wirkliche Dinge hervorbringen können? Sind wir nicht unseren Empfindungen unterworfen? Die Gegenstände, welche sie uns verursachen, mögen nun was wirkliches seyn oder nicht, die Ursache dieser Empfindungen mag sich in uns oder außer uns befinden, wir mögen alles in Gott oder in der Materie sehen, was ist uns daran gelegen?“ (Buffon 1750-1780, I.2, 44)

⁴²⁴ Vgl. Leibniz 1875-1890, IV 422-424 – *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*: „Est ergo cognitio vel obscura vel *clara*, et clara rursus vel confusa vel *distincta*, et *distincta* vel inadaequata vel *adaequata* item vel *symbolica* vel *intuitiva*: et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est. [...] Plerumque autem, praesertim in Analysis longiore, non totam simul naturam rei intuemur, sed rerum loco signis utimur, quorum explicationem in praesenti aliqua cogitatione compendii causa solemus praetermittere, scientes aut credentes nos eam habere in potestate: [...] qualem cogitationem *caecam* vel etiam *symbolicam* appellare soleo, [...] Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco *intuitivam*.“ Über die nur intuitiv erfassbaren „*verités primitives*, qu'on sait par intuition“, seien es „*verités de raison* ou des *verités de fait*“, vgl. auch Leibniz 1875-1890, V 343 – *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* IV 2. Zu den Differenzierungen bei Leibniz vgl. auch Falkenburg 2000, 44-47. Schmitt 2003, 28 zeigt, dass der grundsätzliche Umbruch, der verantwortlich ist für eine derartige Verlegung von „Eigenschaften, die Aristoteles ausschließlich einer den Verstand (*ratio*, *dianoia*) begründenden Vernunftkenntnis (*intellectus*, *nûs*) zugesteht“, in die „unmittelbare[r] Gegenstandsanschauung“, bei Duns Scotus liegt.

duell überfordert wäre, weil es sich die Fülle einzelner Vorstellungsmerkmale nicht deutlich machen kann, sondern vor dem Hintergrund der zentralen Neuerung der Dissertation, der prinzipiellen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand. Einen Verstoß gegen die Trennung dieser beiden Bereiche derart, dass Begriffe zugleich anschaulich oder Anschauungen zugleich begrifflich wären verbindet er mit der platonischen Idee: Anschauung ist an das „principium [...] formale“ von Raum und Zeit gebunden und kann daher nur „immediate“ und „singulare“ erkennen, nicht aber – was für die Intellektualität der Anschauung hinzukommen müsste – „discursive per conceptus generales“. Da die menschliche Verstandeserkenntnis „in abstracto“ (§ 10; II 396) gerade von aller Konkretion der Anschauung absieht, wäre es für Kant ein hölzernes Eisen, von einer „intellektuellen Anschauung“ zu sprechen. Die für die Moral gebilligte bzw. sogar für notwendig befundene platonische Idee, die als „*Maximum perfectionis*“ den Ermöglichungsgrund aller konkreten Vollkommenheiten darstellt bzw. diese in sich enthält, müsste für Kant aber eigentlich diesen Anschauungscharakter besitzen. Wie dies möglich ist, klärt Kant, wie schon gesagt, nicht.

Außerdem zeigt Kant selbst schon durch die Verwendung des Idealbegriffs („nunc temporis ideale“; § 9 der Dissertation [II 396], vgl. in der *Kritik der reinen Vernunft* A 568 / B 596) an, dass er die platonische Idee mit zeitgenössischen Gedanken gleichsetzt. Vermutlich denkt er insbesondere an Winckelmann. Für dessen Ästhetik stellt die Lehre vom Ideal, die auch für Kants Konzeption des Ideals der Schönheit in der *Kritik der Urteilskraft* wichtig wurde, gewissermaßen das Zentrum dar. Dass Winckelmann (neben einer stoischen⁴²⁵) in einer platonisierenden Tradition steht, ist in der Forschung bereits gezeigt worden.⁴²⁶

Kants Platonbild erweist sich somit als massiv stoisch und zeitgenössisch geprägt. Außerdem vermischen sich Einflüsse aus mehr ästhetisch-kunsttheoretischen Zusammenhängen (Cicero,

⁴²⁵ Vgl. den Aufsatz von Brandt 1986.

⁴²⁶ Vgl. die Schrift von Rein 1972. Nach Piché 1984, 161 liegt die „Vermutung nahe, daß Kant eine gewisse Anregung gerade zur Zeit der Veröffentlichung der *Geschichte der Kunst des Altertums* 1764 von Winckelmann bekommen hat, zumal diese Kunstgeschichte eine starke platonische Prägung hat.“ Bei Winckelmann selbst finden sich Belege z. B. in der Schrift *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* § 11: „Die Kenner und Nachahmer der griechischen Werke finden in ihren Meisterstücken nicht allein die *schönste Natur*, sondern noch mehr als Natur, das ist, gewisse *idealische Schönheiten* derselben, die, wie uns ein alter Ausleger des Plato lehret, ‚von Bildern bloß im Verstande entworfen, gemacht sind.‘“ (Winckelmann 1825, I 10) In der *Geschichte der Kunst des Altertums* heißt es: „Die Statue des *Apollo* ist das höchste Ideal der Kunst von allen Werken des Altertums, welche der Zerstörung entgangen sind. Der Künstler derselben hat dieses Werk gänzlich auf das Ideal gebauet, und er hat nur eben so viel von der Materie dazu genommen, als nöthig war, seine Absichten auszuführen und sichtbar zu machen.“ (Winckelmann 1825, VI 221 – *Geschichte der Kunst des Altertums* Buch XI, Kap. 3, § 11) Vgl. außerdem Winckelmann 1825, IV 58, 60, 62, 68, 70-72, 85-86, 139-140 – *Geschichte der Kunst des Altertums* Buch IV, Kap. 2, §§ 20, 22, 25, 33, 35; Buch V, Kap. 1, §§ 1, 39, 40 sowie Winckelmann 1825, I 226, 230-231 – *Beschreibung des Torso* §§ 1, 14.

Winckelmann) mit Problemen, die aus metaphysischen bzw. logischen Überlegungen stammen (Leibniz, Baumgarten, Crusius). Bei Kant wird die Idee vornehmlich als ethische Norm verstanden. Die ausführliche Darstellung sollte dem Zweck dienen, anhand eines Beispiels zu zeigen, wie schwierig die Beantwortung der – in der Forschung oft gestellten – Frage nach einer bestimmten Quelle für Kants Kenntnisse bezüglich griechischer Autoren ist. Es lassen sich einige Richtungen angeben, in die Kants Gedanken wohl gegangen sind, aber „die“ Quelle gibt es nicht.

III Die Grundlegung zur *Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft*

1 Zielsetzung

Die folgenden Untersuchungen zur Präsenz der Antike in Kants Hauptschriften zur Ethik sollen zeigen, dass die Entwicklung des Moralkonzepts, die zur Form der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* geführt hat, sich in den kantischen Reflexionen geradezu als ein – im Lichte der eigenen Gedanken betrachtetes – Abarbeiten an antiken Positionen charakterisieren lässt, das im Ergebnis zu einigen Veränderungen führt.⁴²⁷ Damit unvereinbar ist die Forschungsmeinung, Kants Ethik sei die eines „Frühvollendeten“⁴²⁸, die Henrich und Schmucker vertreten.⁴²⁹ Vielmehr hat Kant in den Jahren zwischen 1781 und 1785 noch einmal eine grundlegende Revision seiner Gedanken vollzogen und schließlich eine Theorie entwickelt, in die eine Diskussion der Positionen Epikurs und der Stoa eingebunden ist. Gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft* ist das Auftreten antiker Autoren und Schulen nun durch folgende Charakteristika bestimmt: Obwohl sich Kants Ethik aus den zu zeigenden Gründen in eine um christliches Gedankengut erweiterte stoische Richtung einordnen lässt, wird kein Stoiker zum Leitautor der Ethik insgesamt, indem Kant sich wie 1770 und 1781 infolge einer kritischen Sonderung bestimmter Bereiche seiner Philosophie nun für die Ethik z. B. unter den Stern Zenons oder Chrysipps stellen würde. Vielmehr wird die Ethik als solche nun zu einem Terrain, das sich in unterschiedliche Bereiche aufsplitten lässt, die jedoch aufeinander angewiesen sind: Epikur und die Stoiker werden nun als Vertreter von in einen Bereich der Philosophie, der Ethik, integrierbarer Aspekte präsentiert, allerdings in einer bestimmten Reihenfolge: Die Tugend führt synthetisch zur ihr proportionalen Glückseligkeit,

⁴²⁷ Vgl. auch Düsings (1971, 11) Betonung, dass in Kants „Auseinandersetzung mit den antiken Lehren [...] (bezüglich des höchsten Guts, U. S.) zugleich Grundzüge von Kants eigener Ethik während der siebziger Jahre“ hervortreten.

⁴²⁸ Diesen Ausdruck gebraucht Schwaiger 1999, 67 zur Charakterisierung der Position von Henrich und Schmucker, von der er sich selbst absetzt.

⁴²⁹ Die langjährige Dominanz dieser Position hebt Schwaiger 1999, 15 mit der Feststellung hervor, dass die Forschung bezüglich der Entwicklung der kantischen Moralphilosophie „in den letzten drei Jahrzehnten kaum mehr entscheidend vorangekommen“ sei und das „Standardwerk [...] von Joseph Schmucker wie die etwa gleichzeitig durchgeführten Untersuchungen von Dieter Henrich [...] zwar von nachfolgenden Detailstudien weiter vertieft, aber in ihren Hauptresultaten nicht grundsätzlich überholt worden“ seien. Die Grundthese der beiden genannten Autoren besteht in der Meinung, dass die Voraussetzungen für die Abfassung von Kants Ethik, wie sie in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* vorliegt, bereits ab 1765 unabhängig von der Entwicklung der Gedanken der Kritiken gegeben waren (vgl. Schmucker 1961, 24, 261 und Henrich 1965, 255, 260). Hervorgegangen ist diese Position aus der Auseinandersetzung mit den 1942 erstmals vollständig durch Lehmann in Band XX der Akademieausgabe publizierten Bemerkungen in Kants Handexemplar der *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (zur Editions-geschichte vgl. die Einleitung von Rischmüller (in: Kant 1991) in ihre Neuausgabe). Unter Vergleich der für Kant als wichtig angesehenen Autoren Wolff, Crusius, Hutcheson und Rousseau wurde die Entwicklung des Begriffs der Verbindlichkeit und die Unterscheidung verschiedener Notwendigkeiten als wesentlich für die Entwicklung der kantischen Ethik angesehen (vgl. Henrich 1965, 257).

nicht umgekehrt. Wie schon Platon und Epikur bzw. Platon und Aristoteles in der *Kritik der reinen Vernunft* sind die Stoa und Epikur auch nun nur als gemeinschaftlich auftretendes Kontrastpaar – jedoch innerhalb des gleichen Zuständigkeitsbereichs – unter verschiedenen Aspekten zu denken. Neben dieser Differenzierung, aufgrund derer die Lehre beider Schulen in bestimmten Aspekten akzeptiert und abgelehnt wird, entwickelt Kant ein Modell, von dem sich zeigen lässt, dass es in wichtigen Punkten unausgesprochen stoisch geprägt ist. Diese wie selbstverständliche Integration typisch stoischer Begründungsformen, die Kant über Cicero und Seneca vertraut waren und die er als die eigenen Gedanken präsentiert, verrät eine tiefere Prägung durch die Stoa als durch andere Autoren. Im Folgenden soll, wie schon im ersten Teil dieser Arbeit, zunächst eine umrisshafte Einordnung Kants in den Stoizismus seiner Zeitgenossen vorangestellt (2) werden. Im Anschluss daran soll gezeigt werden, aus welchen Gründen sich Kant von seinem Leitautor Platon distanziert (3), und in welcher Weise man hier von einem kantischen Stoizismus sprechen kann (4 und 5).

2 Neustoizismus und Kant

Die Tatsache des ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert neueinsetzenden Stoizismus, der sich hauptsächlich an Seneca und Cicero, aber auch an Epiktet und Marc Aurel orientiert, ist bereits zum Gegenstand verschiedener Einzeluntersuchungen geworden. Diese gehen methodisch teils von der Betrachtung eines bestimmten antiken Stoikers bzw. einer Quelle für stoisches Gedankengut, meist Seneca⁴³⁰ oder Cicero, aus und untersuchen dessen Einfluss allgemein oder im Hinblick auf bestimmte Aspekte, teils befragen sie einen bestimmten stoisch beeinflussten Autor (oder auch mehrere Autoren) der Neuzeit hinsichtlich antiker Erblasten.⁴³¹ Insgesamt lässt sich mit Hilfe dieser Darstellungen folgende Kurzcharakteristik formulieren: Der Neustoizismus setzt im 16. Jahrhundert ein. Allmählich entsteht ein „cult of Seneca“ und „[b]y the early seventeenth century [...] borrowings from Seneca became commonplace“. Im 16. und 17. Jahrhundert erscheint eine Fülle von Ausgaben der Werke und der einzelnen Schriften Senecas, sowohl im Original als auch in Form von Übersetzungen.⁴³² Lipsius und Du Vair kombinieren den Stoizismus in der Weise mit dem Christentum, dass sie beide als miteinander vereinbar ansehen.⁴³³ Insbesondere in Frankreich gibt es daneben bei christlichen Humanisten an Seneca orientierte Bestrebungen, den Stoizismus als Vorstufe zum Christentum anzusehen, wie z. B. bei Yves de Paris und Jean-François Senault, um nur zwei zu nennen. Sie gehen dabei so vor, dass sie bestimmte stoische Lehren akzeptieren, andere hingegen ablehnen.⁴³⁴ Die von Grotius ausgehende Naturrechtstradition, der Deismus Herbert

⁴³⁰ Für Cicero ist vor allem Zielinskis große Untersuchung *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* (1967) zu nennen und ferner Gawlicks Aufsatz *Cicero and the Enlightenment* (1963), für Seneca z. B. Ross' Aufsatz *Seneca's Philosophical Influence* (1974) oder Merrifields Aufsatz *Senecas moralische Schriften im Spiegel der deutschen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts* (1967).

⁴³¹ Dazu einige Beispiele: Für Descartes vgl. die Angaben zu den zahlreichen Arbeiten von Angers bei Daphnos 1976 und Daphnos selbst. Für Spinoza vgl. Diltthey 1914-1990, II 439-452, Daphnos 1976, Kristeller 1984, James 1993, Severac 1996, Graeser 1999. Lipsius, Du Vair, und Charron behandelt Abel 1978. Wolff, Reimarus, Garve und Friedrich II. behandelt Franz 1940.

⁴³² Vgl. für die lateinischen und französischen Ausgaben Senecas Angers' 1964, 124-133.

⁴³³ Ross 1974, 146 und 148. Vgl. auch Angers 1964, 142: «En somme le stoïcisme chrétien peut se définir: un effort accompli pour diminuer les distances qui séparent Christianisme et stoïcisme de manière à les distinguer sans les opposer, et, tout compte fait, en les unissant.»

⁴³⁴ Angers hat die Stoarezeption im Frankreich des 16. und 17. Jahrhundert in zahlreichen Einzelpublikationen getrennt für die verschiedenen Autoren untersucht. Exemplarisch verwiesen sei hier auf seine zusammenfassende Darstellung von 1964, in der sich auch Hinweise auf seine Einzelausführungen finden. Dort heißt es auf Seite 148: «[...] un double travail s'impose donc, l'un négatif qui est de réfuter ce qu'ils disent erroné, l'autre positif qui est de reprendre ce qu'ils ont trouvé ou reçu de vrai. C'est ainsi que d'une part sont réfutées du stoïcisme la doctrine du souverain bien, l'apathie, la lâcheté devant la mort, la superbe surtout qui va jusqu'à s'égaliser à la divinité; c'est ainsi que d'autre part sont empruntées aux „sectateurs du Portique“ des maximes frappées au coin du bon sens, de fines analyses psychologiques, des remarques édifiantes sur la beauté de la vertu, le danger du opinion, la fragilité de la vie; des principes comme l'*abstine*, *sustine*, des pratiques comme celle de l'indifférence des biens et des maux sont dégagés de leur gangue païenne, revêtus de charité chrétienne et servent comme de marchepied pour monter jusqu'aux sommets de la mystique.»

von Cherburys, Tolands und Collins⁴³⁵ orientieren sich eher an Cicero. Auch Descartes' und Spinozas Philosophie ist stoisch inspiriert. Ferner beziehen Leibniz, Wolff, Hume, Shaftesbury, Hutcheson, Rousseau, Voltaire, Diderot und Friedrich II. alle mehr oder weniger stoische Elemente in ihre Überlegungen ein. Lockes Begründung des Eigentums und der Identität macht intensive Anleihen bei der stoischen Oikeiosislehre.⁴³⁶ Eine negative Auseinandersetzung mit der Stoa findet sich bei Pascal, der diese wie auch Epikur als dem christlichen Glauben unterlegen ansieht.

Die Charakteristik gibt nur eingeschränkt Auskunft über die Besonderheiten des Stoizismus bestimmter Autoren und Phasen. Denn bisher gibt es nur Darstellungen einzelner Autoren oder der Entwicklungen innerhalb kleiner Zeiträume, wie z. B. d'Angers Arbeiten, die sich allerdings fast ausschließlich auf den Neustoizismus in Frankreich beschränken. Die Fülle der charakteristischen Unterschiede von als neustoisich zu bezeichnenden Gedanken aus dem Zeitraum des ausgehenden 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wurden also noch nicht umfassend genug untersucht. Auch Abels Auseinandersetzung mit Dilthey und Blumenberg, die er seiner Untersuchung des Stoizismus Lipsius', Du Vairs und Charrons vorangestellt hat, leistet zwar einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Unterschiede zwischen antikem Stoizismus und Neustoizismus, indem er betont,

„daß die Ausgangs- und Konstitutionslage der Neuzeit einen geschichtsspezifischen Bedingungsrahmen abgibt, in dem gerade eine auf ihren konstruktivistischen Vernunft-Charakter hin transformierte (und nicht primär der Kosmos- und Naturteleologie verhaftete) erneuerte Stoa einen Beitrag zu jener Strategie liefert, mit deren Hilfe die Neuzeit diese Gnosis zu überwinden sucht, zur neuzeitlichen Rationalität also.“⁴³⁷

Im Folgenden verwendet er jedoch Descartes, Kant und vor allem Hobbes zur Illustration seines „Grundanliegen“, die „Struktur einer unter den Bedingungen und in den Funktionen der Frühen Neuzeit erneuerten Stoa, die Struktur des Neustoizismus herauszuarbeiten“⁴³⁸. Was ihn interessiert, ist die Lipsius, Du Vair, Charron, Hobbes, Descartes und Kant gemeinsame Struktur im Gegensatz zur antiken, nicht aber die spezifischen Ausformungen von Gedanken, die man gemeinsam als neustoisich bezeichnet. Auch hier wäre eine erschöpfende Diskussion aller Facetten des Neustoizismus am falschen Platz. Zum Verständnis des kantischen „Stoizismus“ soll dieser jedoch hinsichtlich einiger Aspekte von Vorgängern abgegrenzt und charakterisiert werden.

⁴³⁵ Vgl. Zielinski 1967, 212-232 und Gawlick 1963, 664-679.

⁴³⁶ Vgl. Brandt 1972, 429-434 und Peters 1997, 37-63. Zur Tradition der Oikeiosislehre in der Neuzeit vgl. auch Brandt 2003a. Den Einfluss der Stoa auf die Nationalökonomie untersucht Kraus 2000.

⁴³⁷ Abel 1978, 17-18.

⁴³⁸ Abel 1978, 14.

Lipsius und Du Vair werden aus ganz konkreten politischen Anlässen ihrer Zeit heraus zu gleichsam „bekenhenden“ Stoikern. Insbesondere Lipsius, aber auch Du Vair, entwickelt die stoische Philosophie zu einer „auf Realitätsbewältigung abzielende[n] praktische[n] Philosophie“, die so einen „instrumentalen Charakter“ bekommt.⁴³⁹ Der Zweck von Lipsius' Schrift *De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis* von 1584 liegt darin, ein Rezept für die Selbstbehauptung und innere Selbstsicherung des Individuums innerhalb der Bürgerkriegssituation, der „publica mala“, zu liefern. Zu diesem Zweck ist die stoische Philosophie – für Lipsius vor allem in der Gestalt von Seneca – wie geschaffen. Du Vair stützt sich mehr auf Epiktet. Diese Haltung fehlt bei Kant. Denn obwohl man die Stoa wohl als die für ihn prägendste antike Schule ansehen muss, findet man an keiner Stelle einen Hinweis, dass er sich aus bestimmten lebenspraktischen Situationen heraus persönlich einer bestimmten Philosophie zum Zwecke der Seelentherapie verschrieben oder dieses zum Thema einer Publikation gemacht hätte. Ferner unterliegt die zweifelsohne bei Lipsius und Kant vorhandene umfangreiche Kenntnis der Schriften Ciceros und Senecas unterschiedlichen Voraussetzungen und dient entsprechend unterschiedlichen Zwecken. Lipsius' Schriften sind das Ergebnis intensiver philologischer Arbeit und systematischer Auseinandersetzung insbesondere mit der Lehre Senecas: Er gibt 1605 eine „standard edition“⁴⁴⁰ von Senecas Prosawerken heraus und systematisiert in der *Manuductio ad philosophiam stoicam* (1604) und der *Physiologia stoicorum* (1604) die stoische Lehre.⁴⁴¹ Ähnliches gilt für den Epiktetübersetzer Du Vair, der in seiner *Philosophie morale des stoïques* ebenfalls eine Systematisierung liefert.⁴⁴² Bei Kant hingegen finden sich zwar in den Schriften ebenfalls viele Zitate antiker und vor allem stoischer Autoren⁴⁴³ – bereits seine Erstlingsschrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* steht unter einem Motto, das aus Senecas *De vita beata* stammt⁴⁴⁴ (vgl. I 7) – jedoch wird die dort noch erfolgende Quellenangabe später spärlicher, Kant zitiert ungenau und verwechselt zuweilen sogar Zitat und Autor.⁴⁴⁵ Den Grund für dieses philologische Desinteresse muss man wohl in der Prägung sehen, die Kant durch die Methode des Lateinunterrichts erhalten hat, wie er am Collegium Fridericianum abgehalten wurde. Denn dort

⁴³⁹ Abel 1978, 69.

⁴⁴⁰ Ross 1974, 147.

⁴⁴¹ Ferner schrieb Lipsius Kommentare u. a. zu Polybios, Tacitus und Seneca. Vgl. Abel 1978, 71f.

⁴⁴² Vgl. Abel 1978, 114.

⁴⁴³ Eine Übersicht gibt Samsom 1927, 11-17.

⁴⁴⁴ Es handelt sich um Seneca, *De vita beata* I 3: „Nihil ergo magis praestandum est quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non quo eundum est sed quo itur.“ Kant lässt „ergo“ weg und ersetzt beide Male „quo“ durch „qua“.

⁴⁴⁵ Dies gilt freilich nicht ausschließlich für stoische Autoren. Vgl. die Angaben bei Samsom 1927, Anmerkung 6 zu S. 13.

bestand der Unterricht zu einem überwiegenden Teil im „Exponieren“, „Imitieren“ und Auswendiglernen von Phrasen zum Zwecke der Ausbildung rhetorischer Fähigkeiten der Schüler⁴⁴⁶; ein Verfahren, das Kant später heftig kritisierte.⁴⁴⁷ Die hauptsächlich behandelten Autoren sind Cornelius Nepos, Caesar und Cicero. Von Cicero wurden vor allem die Briefe und die Reden gelesen. Erst für „Latina prima“ sind „Ciceronis Officia“ verzeichnet.⁴⁴⁸ Dass Kants Lektüre lateinischer Klassiker damals aber bereits über dieses Pensum hinausging, lässt die Aussage seines Mitschülers Ruhnken, Kant habe „eine besondere Vorliebe [...] für die Philologie besessen“⁴⁴⁹, und der schon erwähnte Lesekreis (s. o. Abschnitt 2.1.2 des zweiten Teils) vermuten. Folge dieser Unterrichtsmethode ist vermutlich die Auffälligkeit, dass unter Kants Büchern gerade diejenigen fehlen, die er am meisten zitiert oder aus denen er seine Äußerungen bezüglich der stoischen Philosophie bezieht: Terenz, Horaz, Ovid, Juvenal und die philosophischen Schriften Ciceros sucht man vergeblich⁴⁵⁰ und die bei Warda verzeichnete Seneca-Ausgabe ist erst 1762 erschienen.⁴⁵¹ Letzterer wird vermutlich auch derjenige stoische Autor gewesen sein, den Kant nach seiner Schulzeit noch intensiver las, denn Jachmann berichtet: „Noch in den letzten Jahren seines akademischen Lehramts las er mit vielem Geschmack die römischen Klassiker, besonders studierte er den Seneca zum Behuf seiner praktischen Philosophie.“⁴⁵² Ähnlich notiert Kraus über Kant:

„Er las auch noch in seinen Professor-Jahren *Seneca, Lucretius etc.* Die schönsten Sentenzen mochte er aus seinem Lieblinge *Montaigne*, der davon überfließt, herhaben. Sein Gedächtniß war so dauerhaft, dass ich ihn noch

⁴⁴⁶ Vgl. die Angaben Schifferts (abgedruckt bei Klemme 1994) über den Lehrplan in „Latina quinta“: „Von 10 bis 11 exponiren die Kinder die Colloquia, dabey die Exposition durch den Gebrauch des Vocabularii, worin die Vocabula und Phrases aus dem Tirocinio und Colloquiis zu finden, ihnen ungemein erleichtert wird. Anbey werden sie beständig ans Decliniren und Conjugiren geführt, auch mit einigen leichten Formuln geübet, wonebst die fähigsten in dieser Classe, auch die Angenehmsten von den exponirten Colloquiis auswendig lernen, und in einer Stunde des Mittwochs, je zween und zween colloqviren: damit sie eine Dreistigkeit erlangen, wenn sie sonst etwas vortragen sollen.“ (73-74) In „Latina quarta“ müssen die Schüler „die Colloquia, so sie durch das Exponiren fast auswendig gelernet, gleichfals gegen einander auswendig hersagen, damit sie zu einer anständigen Dreistigkeit, wie auch zu einer reinen Aussprache, sich allmählich gewöhnen, welches in einer Stunde des Mittwochs geschieht.“ (74) Ähnliche Praktiken galten auch für die höheren Klassen.

⁴⁴⁷ In der *Anthropologie Parow*, 305 (XXV 436-437) heißt es: „Bey den Deutschen findet man grösten theils den Geist der Nachahmung, woran unsere Schriftsteller viel Ursache haben, denn hier werden die Kinder mit nichts mehr, als mit Nachahmung und Gedächtniß Sachen gequält. Ia das ganze lateinisch-lernen in den Schulen, da die Kinder sogar die Phrases auswendig lernen müßen, und in Ausarbeitungen sich ihrer bedienen, hindert nur gar zu sehr den Schwung des Geistes. Ein jeder Mensch hat etwas eigenthümliches, aber durch solche Schulanstalten wird solches erstickt, und das Genie des Menschen gänzlich verdorben.“ Weitere Stellen gibt Klemme 1994, 55-56 an.

⁴⁴⁸ Vgl. Schiffert bei Klemme 1994, 78. Zum Lateinunterricht allgemein vgl. 73-79.

⁴⁴⁹ Rink 1805, 19.

⁴⁵⁰ Darauf weist Samsom 1927, Anmerkung 6 zu S. 13 hin: „Wel merkwaardig blijft het intusschen, dat onder KANTS boeken geen TERENTIUS, HORATIUS, OVIDIUS, JUVENALIS, noch de philosophische geschriften van CICERO gevonden zijn.“

⁴⁵¹ Vgl. Warda 1922, 53.

⁴⁵² Jachmann, abgedruckt bei Drescher 1974, 148.

etwa 6 oder 8 Jahre vor seinem Ende ein ziemlich langes sehr witziges Hochzeitsgedicht von Richey am Tisch aufsagen hörte [...]⁴⁵³

Eine entsprechend intime Vertrautheit mit Cicero verrät Kants Empfehlung im 3. Abschnitt der Schrift *Streit der Fakultäten* zur Behebung von Schlafstörungen:

„Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem stoischen Mittel, meinen Gedanken mit Anstrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch sei, (z. B. auf den viel Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero), zu heften: mithin die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch diese dann und zwar schleunig stumpf wurde, und so die Schläfrigkeit sie überwog, und dieses kann ich jederzeit bei wiederkommenden Anfällen dieser Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachschlafs mit gleich gutem Erfolg wiederholen.“ (VII 107)

Aufgrund dieser tiefen Verbundenheit mit den Schriften Ciceros und Senecas wird man der 1783 erschienenen Übersetzung und Kommentierung Garves von Ciceros *De officiis* nicht allzu viel Gewicht im Hinblick auf ihren Informationswert über Cicero für Kant beimessen dürfen. Dass vor allem für den zweiten Teil der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kants Auseinandersetzung mit Garves Publikation eine Rolle spielt, gegen welche die Schrift sogar zunächst in der Hauptsache gerichtet sein sollte, lässt sich in der Tat nicht sinnvoll bestreiten.⁴⁵⁴ Daraus jedoch ein – positiv oder negativ konnotiertes⁴⁵⁵ – beabsichtigtes Bekenntnis Kants zu Cicero in der *Grundlegung* ableiten zu wollen, scheint mir zu weit gefolgert zu sein⁴⁵⁶: Kant nennt in der endgültigen Schrift nirgends einen Bezugsautor – weder Garve noch Cicero. Zudem ist es problematisch, von einer negativen Einstellung Kants zu Ciceros Ethik⁴⁵⁷ oder zur stoischen Ethik als solcher in der *Grundlegung* zu sprechen. Wenn mit Ciceros Ethik diejenige von *De officiis* gemeint ist, so ist zu sagen, dass Cicero dort die Ethik des Stoikers Panaitios ausformuliert, die nicht „die“ stoische Ethik als ganze beinhaltet, sondern an einen bestimmten Adressaten gerichtet (Ciceros Sohn) über das *καθῆκον*, d. h. die mittleren Pflichten und damit nicht über das, was für Kant an der stoischen Philosophie positiv interessant war, handelt. Seine „eigene“ Ethik formuliert Cicero vermutlich im 5. Buch von *De finibus*, wobei die Schrift zuvor neben derjenigen Epikurs auch die Ethik der Stoiker mit allen

⁴⁵³ Reicke 1860, 6.

⁴⁵⁴ Zu den Hintergründen und Zeugnissen bezüglich einer Beschäftigung Kants mit Garves Ciceroübersetzung während der Abfassungszeit der *Grundlegung* vgl. Schulz 1986, 285-288 und Gibert 1994, 77-79. Für den Einfluss der Publikation Garves auf Kants Schrift vgl. insgesamt die Untersuchung von Gibert 1994.

⁴⁵⁵ Reich 1935 und Desjardins 1967 arbeiten sowohl positive als auch negative Bewertungen Kants heraus, Kühn 2001 beurteilt Kants Auffassung von Cicero als eine negative.

⁴⁵⁶ Vgl. die Kritik von Laberge 1980, 427-431 an Reich 1935.

⁴⁵⁷ So Kühn 2001, 272: „What is most important is that the *Foundations* provide a clear formulation of a decisive alternative to Cicero's view. Indeed, it is tempting to claim that Kant conceived his own view of ethics in sharp contrast to some of the doctrines put forward by Cicero (and Garve). Perhaps there is reason to take literally Hamann's claim that the 'counter-critique of Garve's *Cicero* has changed into a preliminary treatise on morals.' The *Foundations* deliver not just Kant's answer to Garve's *Cicero* but his answer to any kind of Ciceronian ethics.”

Konsequenzen erörtert hatte. Diese Differenzen waren Kant jedoch vermutlich nicht unmittelbar bewusst, denn für ihn ist Cicero „in der Moral ein Stoiker“ (IX 31) gewesen. Was Kant unter Stoa versteht, geht aber – und das soll im Folgenden gezeigt werden – über das von Cicero in *De officiis* Gesagte hinaus. Daher ist es problematisch, den Inhalt von *De officiis*, „diese populäre stoische Moralphilosophie“, für „die Morallehre der Stoa“ zu halten, „gegen“ die Kant sich (mit Platon) richte bzw. sie auf diese Weise zurechtrücke.⁴⁵⁸ Was den Wert von Garves Publikation für die Aufklärung von Kants Vorstellungen über die Stoa betrifft, so wird man wohl keine wirklich stichhaltigen Gründe formulieren können, die über folgendes Urteil hinausreichen können: Die Schrift hat Kant sicherlich zu einer erneuten Kenntnisaufnahme von Ciceros *De officiis* und darin enthaltener Teilsaspekte „der“ stoischen Ethik im Spiegel von Garves Populärphilosophie geführt. Beeinflusst wurden auf diese Weise vor allem Argumentation und Formulierungen im zweiten Teil der *Grundlegung* (s. u. S. 149 und 152); grundsätzlich Neues über die Stoa wird Kant darin jedoch nicht erfahren haben.⁴⁵⁹ Für die Beantwortung der Frage nach Kants Beurteilung der stoischen Philosophie wird Garve daher im Folgenden zwar berücksichtigt werden, nicht aber besonders zentral sein. Es soll gezeigt werden, dass und auf welche Weise Kant selektiv einzelne Theoriestücke dessen, was als stoisch gelten kann (den Tugendrigorismus bzw. die *κατορθώματα*), ausdrücklich begrüßte, andere (z. B. die naturale Fundierung des gesamten Modells) hingegen indirekt ablehnte – ohne jedoch, wie bereits auch bei Platon, gesondert auf diese Diskrepanz in der Beurteilung hinzuweisen. Aufgewiesen werden sollen die entsprechenden Quellen, in denen solches für die Stoa bezeugt ist, wobei aber zugleich deutlich gemacht werden soll, dass man sich meist nicht genau auf eine spezielle Quelle festlegen kann. Dies ist mit Blick auf dasjenige, was über Kants Lektüre stoischer Autoren gesagt wurde, auch nicht weiter verwunderlich. Insgesamt drängt sich folgender Schluss auf: Kants Kenntnis der stoischen Philosophie wird dem Vorgehen in der Schule und seinem enormen Gedächtnis entsprechend sentenzenhaft gewesen sein. Keine seiner Schriften lassen erkennen, dass er versucht hätte, einzelne Theoriestücke der Stoa systematisch zu interpretieren und deren Begründungsschritte unvoreingenommen nachzuvollziehen. Er las weder, um wie sein Zeitgenosse Garve eine Ciceroübersetzung anzufertigen, noch arbeitete er an einem Kommentar zu *De natura deorum* wie Hume.⁴⁶⁰ Beim Arbeiten wird er kaum – was bei seinem Buchbesitz ja auch nicht zu verwundern ist – Zitate nachgeschlagen oder bestimmte Textpassagen herangezogen haben.

⁴⁵⁸ So Reich 1935, 48.

⁴⁵⁹ So auch Schulz 1986, 288, der der Meinung ist, Kant habe die darin enthaltenen Gedanken „längst in seinem gewohnten Umgang mit dem ciceronianischen Original angetroffen. Es bliebe dann nur ein erneuter Anstoß zur Berücksichtigung dieser Gedanken als mögliche Folge der Lektüre von Garves Cicero übrig.“

⁴⁶⁰ Vgl. Hendel 1963, 32.

Aus dieser sowohl philologischen als auch systematischen Ungenauigkeit heraus entsteht die eigentümliche Originalität von Kants Philosophie, die es problemlos ermöglicht, das Eigene mit Hilfe modifizierter fremder Gedanken auszudrücken und Letzteres in Ersteres scheinbar problemlos zu integrieren. Die folgenden Untersuchungen werden insbesondere an zwei Stellen konkreter auf die Art eingehen, in der Kant spezifisch stoische Theoreme kritisiert oder scheinbar daran anknüpft: Einmal ist seine Kritik an der stoischen analytischen Verbindung von Tugend und Glückseligkeit ein Produkt seines eigenen Glückseligkeitsbegriffs, der aber nicht dem der stoischen *beatitudo* entspricht, die dem Weisen eigen ist. Zweitens ist seine (zwar stoisch inspirierte) Vorstellung von Heteronomie, die nicht ohne die Dichotomie einer phänomenalen und intelligiblen Sphäre des Begehrungsvermögens und der entsprechenden Seelenlehre zu denken ist, von der einfachen stoischen Entgegensetzung von *opinio* und *ratio* verschieden, die vor allem bei Cicero zentral ist und auch für den Neustoizismus eines Lipsius und Du Vair bestimmend war. Drittens soll jedoch hinsichtlich Kants Disposition der Möglichkeiten der Bestimmung des höchsten Guts die begründete Vermutung geäußert werden, dass Kant mit der Überhöhung der epikureischen und stoischen Variante möglicherweise von Pascal beeinflusst wurde, der seinerseits wiederum in einer Tradition steht, die über Augustinus und das Christentum zurück bis zur bei Cicero überlieferten „*divisio Carneadea*“ reicht.

3 Abkehr von Platon

Die *Grundlegung* und die *Kritik der praktischen Vernunft* weicht in einem wichtigen Punkt von der platonischen Konzeption der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* ab: 1770 hatte Kant, wie in Kapitel 3.2 des zweiten Teils besprochen, unter Berufung auf Platon das Diiudikationsprinzip der Moral entgegen seiner früheren den moral-sense-Philosophen verpflichteten Meinung als nur durch den reinen Verstand erkennbar herausgestellt.⁴⁶¹ Entscheidend ist, dass die Bezugnahme auf Platon wie schon in der Dissertation auch 1781 noch zu der These führt, moralische Werturteile seien an die Erkenntnis eines als Diiudikationsprinzip fungierenden Maßstabs in Form einer Idee der Tugend gebunden, die in individuo auch als Ideal vorgestellt werden kann. Welche Probleme allerdings mit diesem Modell hinsichtlich des epistemischen Status der für die Moral notwendigen Ideen verbunden sind, die Kant nicht als solche thematisiert, wurde bereits besprochen. Da die Vertreter der These von Kants frühvollendeter Ethik die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status des moralischen Prinzips vernachlässigen, lassen sie dementsprechend eine angemessene Würdigung der Dissertation vermissen.⁴⁶² Wichtig ist jedoch, dass sich der erkenntnistheoretische Status des Moralprinzips 1785 grundlegend ändert und Kant in diesem Punkt zum Antiplatoniker wird, worauf bereits Patt ausführlich hingewiesen hat.⁴⁶³ Die Eröffnung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit der Behauptung, es sei „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (IV 393), und die Feststellung in der *Kritik der praktischen Vernunft*, „nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache“ (V 60) könnten gut genannt werden, räumt unmissverständlich auf mit der Vorstellung, die Güte von etwas könne nur aufgrund eines Vergleichs mit dem absoluten Maßstab einer allein per se guten Idee erkannt werden. Die Neukonzeption ergibt sich aus der Überlegung, dass der in der strengen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthaltene Verpflichtungscharakter des moralischen Gesetzes nur ermöglicht werden kann, wenn sich der Wille als praktische Vernunft unter das von ihm selbst gegebene moralische Gesetz stellt. Daraus ergibt sich, „*daß nämlich der Begriff des Guten und*

⁴⁶¹ Vgl. Schwaiger 1999, 82: „Die neue Errungenschaft Kants läßt sich begrifflich an der nunmehrigen Konjunktur des Ausdrucks ‚rein‘ (purus) festmachen, der bis dahin in diesem Zusammenhang keine und auch sonst in anderen Zusammenhängen kaum eine Rolle gespielt hatte. Jetzt wird die Metaphysik der Sitten erstmals als eine *reine* moralische Weltweisheit bezeichnet, in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind.“

⁴⁶² Schmucker 1948, 182 hält die „paar Sätze über die moralphilosophische Prinzipienlehre“ in der Dissertation für „lapidare [...], die den Schlussstein (sic!) einer ganzen Entwicklung darstellen, die man seit den ‚Träumen eines Geistersehers‘ verfolgen kann.“ Einen Überblick über die kontroversen Beurteilungen der Dissertation gibt Schwaiger 1999, 81f.

⁴⁶³ Vgl. Patt 1997, 56-64.

Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.“ (V 62-63) Demzufolge verfällt die 1770 und 1781 akzeptierte Orientierung des Willens an einer als absolut gut erkannten Idee ab 1785 der Heteronomie. Schon in der *Grundlegung* wird dargelegt, dass sich der ontologische Begriff der Vollkommenheit als rationales Prinzip unter dem Gesichtspunkt der Heteronomie nicht von jedem anderen beliebigen von einer Person empirisch für die Erreichung ihrer Glückseligkeit als tauglich angesehenen Gegenstand unterscheide (vgl. IV 441-446). Wie Beck bemerkt, verschärft sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Kritik durch den Lehrsatz II, „nach dem alle materialen Prinzipien einschließlich der rationalen unter das allgemeine Prinzip der Glückseligkeit oder Selbstliebe fallen.“⁴⁶⁴ Die Erreichbarkeit der in der Idee vorgestellten Vollkommenheit wird nämlich als ein Zweck gedacht, auf dessen Verwirklichung die Maxime als hypothetischer Imperativ gerichtet sein müsste. Da aber jegliche Fremdbestimmung des Willens für Kant immer das Gefühl der Lust und Unlust in Anspruch nimmt, versteht er Platons Modell letztlich nur als das eines verfeinerten Eudämonismus⁴⁶⁵, das insofern nicht von Epikurs Lehre unterschieden ist.⁴⁶⁶

Auffällig und charakteristisch zugleich ist jedoch, dass Kant trotz Betonung der „Wichtigkeit“ seiner Methode, die „auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Principis der Moral“ (V, 64) erklärt, sich an keiner Stelle explizit gegen Platon wendet und ihn auch nicht innerhalb der Einteilung der materiellen Bestimmungsgründe des Willens in der *Kritik der praktischen Vernunft* erwähnt. Allerdings richtet sich die Kritik an dem Wolff und den Stoikern zugewiesenen inneren objektiven Bestimmungsgrund im Grunde auch gegen Kants Vorstellung der platonischen Idee als „maximum perfectionis“, zumal wenn man bedenkt, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* als Beispiel für das (für Kant der platonischen Idee entsprechende) Ideal den stoischen Weisen (KrV

⁴⁶⁴ Beck 1995, 105.

⁴⁶⁵ Vgl. Kants Abwehr der Vorschaltung eines Begriffs des Guten im Kapitel „Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ (V 62-65).

⁴⁶⁶ Vgl. Kants Gegenüberstellung des a priori den Willen bestimmenden Gesetzes mit der Lust, der Glückseligkeit, der Vollkommenheit, dem moralischen Gefühl und dem Willen Gottes (V 64). Die Gleichwertigkeit mit Epikur folgt auch aus Kants Argumentation, dass die Frage, ob der Ursprung einer den Willen bestimmenden Vorstellung in den Sinnen oder im Verstand liegt, für die Zuordnung zum unteren Begehrungsvermögen irrelevant ist: Beide gehören zum bloßen Vergnügen, was Epikur in seiner Bestimmung der Tugend konsequent vertreten habe. Reine praktische Vernunft ist nur möglich, wenn sie „für sich allein praktisch sein“ kann, „d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist“ und „durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen“ kann (V 24). Ferner wird Kant vermutlich auch vom Platonismus abgerückt sein, weil er ihn durchgängig als Mystizismus verstand: ein Problem, dass latent schon in der Dissertation vorhanden gewesen war.

A 569 / B 597) gewählt hatte. Dazu würde passen, dass Kants entsprechende Nennung des „ontologischen Begriff[s] der *Vollkommenheit*“ (IV 443) als rationales, der Heteronomie entspringendes, Prinzip der Sittlichkeit in der *Grundlegung* eigentlich nicht von seiner bisherigen Vorstellung der platonischen Idee als „maximum perfectionis“ abweicht.⁴⁶⁷ Auf diese Weise wird also sowohl direkt an (Wolff und) der Stoa als auch indirekt an Platon die Annahme der Erkennbarkeit des moralischen Prinzips kritisiert. Kants bewusstes Verschweigen der nunmehrigen Ablehnung des platonischen Modells und die damit verbundene Verschleierung der eigenen Gedankenentwicklung offenbart sein Bestreben, seine Theorie äußerlich unter allen Umständen als bruchlose und notwendige Weiterentwicklung der ersten Kritik auszuweisen.

Bezeichnenderweise stellt er jedoch unter einem anderen Aspekt gerade die strenge Nichtempirizität seiner Moralphilosophie in die Nachfolge Platons. Denn in der „Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“ heißt es:

„Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, außer dem einigen reinen praktischen Vernunftgesetze (dem moralischen), insgesamt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprinzip gehören, so müssen sie insgesamt vom obersten sittlichen Grundsatz abge sondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieses eben so sehr allen sittlichen Werth, als empirische Beimischung zu geometrischen Grundsätzen alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach Platos Urtheile) die Mathematik an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht, aufheben würde.“ (V 93)

Entgegen seiner Auffassung der sechziger Jahre hält Kant also weiterhin an der Nichtempirizität moralischer Prinzipien fest und macht dafür Platon über den Umweg der Mathematik und in einer Klammer als Ahnherr geltend. Aber was Platons Ethik selbst betrifft, so ist sie mit der Bindung des moralischen Handelns an die Erkenntnis der Idee des Guten als Maßstab für Kant letztlich auch von Prämissen einer empirischen Glückseligkeitslehre abhängig.⁴⁶⁸ Worin liegt jedoch die Bedeutung der Stoa für das neue Konzept, wenn diese, wie gesehen, neben Wolff (und Platon) von Kant ebenfalls für die Ableitung des Tugendprinzips aus der Vollkommenheit kritisiert wird?

⁴⁶⁷ Patts (1997, 59) Lokalisierung von Platon an der Stelle des objektiven äußeren Bestimmungsgrundes (Gott) ist nicht überzeugend. Zu Kants Kritik an Wolff vgl. Schröder 1988, 177-212.

⁴⁶⁸ Dass allerdings die von Platon in Anspruch genommene Erkenntnis dessen, was für den Menschen wirklich gut ist, nicht notwendig im kantischen Sinne subjektiv und von empirischen Prämissen abhängig zu sein braucht, hat Kant nicht in Erwägung gezogen.

4 Die Stoa

Die Bedeutung der Stoa für Kants Philosophie besteht wesentlich darin, dass bestimmte stoische Gedanken in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* für die Ethik-konzeption bedeutend werden. Platon fällt dort im Gegensatz zur Konzeption in der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* wie gesehen als Leitautor weg. Jedoch tritt jetzt nicht die Stoa direkt an Platons Stelle als Instanz, welche die Probleme, die Kant mit Platons Konzept bekam, lösen könnte, da Kants Kritik an der epistemischen Vorschaltung (der Idee) der Vollkommenheit vor die praktische Vernunft sogar explizit auch dem stoischen Konzept gilt und Kants Alternative sich keines antiken Leitautors bedient. Die Präsenz der stoischen Philosophie in Kants Hauptschriften zur Ethik ist komplizierter, weil seine Einstellung hier wiederum nicht einheitlich ist. Er greift den Aspekt der Rigorousität des stoischen Tugendprinzips auf und weist gleichzeitig – ohne diese Schritte sauber zu trennen – die für die Stoa dafür grundlegende naturale bzw. empirische Fundierung der Sittlichkeit ab. Außerdem wird Kants Ethik, die 1770 und 1781 noch unter dem alleinigen Stern Platons stand, jetzt Schauplatz einer Auseinandersetzung zweier antiker Standpunkte, Epikurs und der Stoa, von denen Letztere eindeutig den Sieg hinsichtlich des Charakters des Moralprinzips davontragen wird, ohne jedoch, das zeigt die Dialektik in der *Kritik der praktischen Vernunft* am Ende, ihren Gegner Epikur töten zu können. Das Christentum soll für Kant beide in einer Synthese des höchsten Guts vereinen.

Bevor auf Kants Stoakritik in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* im Einzelnen eingegangen werden soll, möchte ich auf die Stoakritik der sechziger und siebziger Jahre bis zur *Kritik der reinen Vernunft* eingehen, weil so die genaue Stoßrichtung seiner später formulierten Kritik, die von der früheren abweicht, deutlicher wird. Es wird sich zeigen, dass Kant dort in genau einem zentralen Punkt, den er früher kritisiert hatte, zum Stoiker wird. Was das methodische Verfahren im dritten Teil dieser Arbeit betrifft, so sollen im Folgenden intensivere Vergleiche mit genuinen Inhalten der Stoa durchgeführt werden als dies im zweiten Teil mit Platon, Aristoteles und der Skepsis getan wurde. Denn Kant kannte die Inhalte der Stoa aus Ciceros und Senecas Schriften und war nicht wie im Falle Platons ausschließlich auf Sekundärquellen angewiesen. Die Tatsache einer starken Vertrautheit Kants mit dem stoischen Denken begründet auch das Phänomen, dass es Einflüsse Ciceros und Senecas auf die kantische Philosophie gibt, die ihn in einer subtileren und intensiveren Weise geprägt haben und daher schwieriger zu dechiffrieren sind als die Beziehung Kants zu Platon,

Aristoteles oder der Skepsis in der *Kritik der reinen Vernunft*. Drei solcher Momente, die eine bestimmte Art von stoischer Argumentation, Disposition und Diktion betreffen, sollen hinsichtlich ihrer Präsenz bei Kant in Kapitel 5 betrachtet werden.

4.1 Kants Stoakritik in den Reflexionen der sechziger und siebziger Jahre bis zur *Kritik der reinen Vernunft*

Kants Kritik an der Stoa in den sechziger und siebziger Jahren ist noch anders motiviert als in der *Kritik der praktischen Vernunft*.⁴⁶⁹ In einer Reflexion aus dem Zeitraum von 1764-1768 heißt es: „Die Alten hatten alle den fehler, daß sie aus ihren idealen Chimären machten. Die Stoiker aus ihrem Weisen, der als ein ideal richtig war, aber als eine wirkliche Vorschrift des menschlichen Verhaltens thöricht.“ (XIX 96; Refl. 6584) In der Vorlesung *Praktische Philosophie* Herder wird als Kennzeichen einer „Ethica decepatrix“ notiert: „Der Moralité und unsern Kräften unproportionirt seyn. Die Unerschrockenheit des Stoikers, seine Moralische Vollkommenheit ist den Kräften des Menschen unangemessen.“ (XXVII 15) „Seneka“ wird als „Betrüger“ (XXVII 67) bezeichnet.⁴⁷⁰ Kritisiert wird im Anschluss an Baumgarten die Verpflichtung des Menschen zu Unmöglichem, zu dem, was über seine Kräfte geht.⁴⁷¹ Chimärisch ist für Kant die stoische Meinung, der Mensch sei in der Lage, dem rigorosen, gegen alle Sinnlichkeit gerichteten, stoischen Tugendprinzip entsprechend zu handeln und werde dazu bewegt, weil er in der Tugendbefolgung bereits das Höchstmaß an Glückseligkeit enthalten sehe. In den Folgejahren bis zur *Kritik der reinen Vernunft* arbeitet Kant die Voraussetzungen dieser für chimärisch gehaltenen Konzeption des summum bonum genauer heraus und präzisiert seine Kritik. So stellt er die im Begriff des höchsten Gutes gedachte Identität von Glückseligkeit und Tugend⁴⁷² als Charakteristikum der antiken Schulen dem „systeme der Neueren“ entgegen, „das principium der moralischen Beurteilung zu finden“ (XIX 116; Refl. 6624),

⁴⁶⁹ Schneewinds (1996, 292) Betrachtung der Kritik der sechziger Jahre und der *Kritik der praktischen Vernunft* unter einem sehr allgemeinen Aspekt („The Stoics neglect our needs [...]“) verkennt diese wichtigen Differenzen. Auch die ansonsten detaillierte Arbeit Seidlers (1981) vermeidet eine Thematisierung historischer Entwicklung von Kants Einschätzung der Stoiker.

⁴⁷⁰ Interessant ist, dass Seneca selbst sich bereits ähnlichen Anfechtungen ausgesetzt sah. Er löst das Problem mit der Unterscheidung von Körper und Seele. So heißt es z. B. in den *Epistulae morales ad Lucilium* 71, 6-7: „Multis videmur maiora promittere quam recipit humana condicio, non immerito: ad corpus enim respiciunt. Revertamur ad animum: iam hominem deo metientur. [...] Socrates qui totam philosophiam revocavit ad mores et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere, sequere inquit, illos, si quid apud te habeo auctoritatis, ut sis beatus, et te alicui stultum videri sine.“ Vgl. auch Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 104, 25: „Totiens mihi occurrunt isti qui non putant fieri posse quicquid facere non possunt, et aiunt nos loqui maiora quam quae humana natura sustineat.“ Vgl. ferner Seneca, *De clementia* I 3.2: „Scio male audire apud imperitos sectam Stoicorum tanquam duram nimis [...]“

⁴⁷¹ Vgl. Baumgarten 1739, 281-282 – *Metaphysica* Pars III, Caput I, Sectio XXI, § 723; Baumgarten 1760, 4-5 – *Initia philosophiae practicae* § 11; Baumgarten 1763, 7-8 – *Ethica Philosophica* Pars I, Caput I, Sectio I, §§ 7-8.

⁴⁷² „Die Glückseligkeit und das gute, Sittlichkeit, machen zusammen summum bonum aus.“ (XIX 95; Refl. 6584)

und beschreibt mit der Unterscheidung des sittlichen Beurteilungsprinzips von den Gründen oder Triebfedern, die zur Ausführung der als sittlich befundenen Handlung führen, die Unzulänglichkeiten der stoischen und epikureischen Lehre⁴⁷³: „Der Hauptfehler des epicurs ist, daß er die principien der Ausübung unter die der Beurtheilung setzt, des Zeno aber Umgekehrt.“ (XIX 112; Refl. 6617) „Epikur nahm die subiective Gründe der exsecution, die uns zum Handeln bewegen, vor obiective Gründe der *diiudication*. Zeno umgekehrt.“ (XIX 112; Refl. 6619) Kant trägt hier an die antiken Autoren eine terminologische Unterscheidung heran, die diesen selbst fremd ist.⁴⁷⁴ Ein zunächst der Sache nach dem kantischen Gedanken ähnliches Problem formuliert jedoch bereits der Epikureer Torquatus in Ciceros *De finibus bonorum et malorum* bei seiner Kritik an der stoischen Lehre von der virtus als summum bonum:

„Istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabilis aut expetendas arbitraretur? Ut enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus, et gubernatoris ars, quia bene navigandi rationem habet, utilitate, non arte, laudatur, sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur, si nihil efficeret.“⁴⁷⁵

Der Epikureer kann nicht verstehen, warum jemand dem stoischen Tugendbegriff einen Wert beimessen sollte, wenn dieser weder einen Nutzen noch eine Lust bewirkt. Dass Epikur jedoch im Folgenden den möglichen Gedanken einer Verbindung der stoischen virtus mit einer dadurch zu erreichenden voluptas zugunsten der alleinigen Bestimmung der voluptas als Telos fallen lässt, liegt darin begründet, dass er untersucht, wie ein Lebewesen das, wonach es von Natur aus strebt – für Epikur die voluptas und nicht die virtus – am besten erlangen und am langfristigsten sichern kann. Aus dem gleichen Grund kann die stoische Theorie mit ihren Prämissen der Oikeiosislehre, die letztlich die virtus zum Erstrebten deklariert, nicht zu der kantischen Differenzierung gelangen. Die von Kant aufgeworfene Problematik ist also seinen Referenzautoren gegenüber neu.⁴⁷⁶ Bereits hier zeigt sich in Ansätzen, dass Kant seine hellenistischen Gegner von einem durch die eigene Sicht der Dinge bestimmten Standpunkt betrachtet, der die Oikeiosislehre ausklammert (s. u. Abschnitt 4.2.2 des dritten Teils). Die Stoiker haben für Kant den Menschen mit der Setzung des Diudikations- und Exekutionsprinzips in die Tugend überfordert bzw. ihn an eine Fähigkeit glauben lassen, die er nicht besitzt.

⁴⁷³ Vgl. Düsing 1971, 9ff.

⁴⁷⁴ Vgl. Düsing 1971, 9 und Düsing 1976, 41.

⁴⁷⁵ Cicero, *De finibus* I 42. Vgl. den „Effekt“ (KrV A 815 / B 843), von dem Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* spricht.

⁴⁷⁶ Schwaiger 1999, 92 weist darauf hin, „daß es sich bei der Entgegensetzung von ‚principium dijudicationis‘ und ‚principium executionis‘ des Handelns vermutlich um eine Neuprägung Kants handelt.“ Außerdem spricht er von einem „Eigengewächs“ im Rahmen des Kantischen Oeuvre“ (94). Er weist weiter darauf hin, dass die Begriffe „Dijudikation“ und „Exekution“ ihren ursprünglichen Ort innerhalb der Logik haben, wo sie dazu dienen, die traditionelle Einteilung der Logik in einen theoretischen und einen praktischen Teil zu umschreiben (ebd.).

Epikur hat hingegen die menschliche Natur unterschätzt: „Epikur sahe bloß auf den Werth des Zustandes, er wußte nichts vom inneren Werthe der Persohn. Zeno gestand nicht den Werth des Zustandes, sondern erkante als das wahre Gut bloß den Werth der Persohn. Dieses Philosophie stieg über die Natur des Menschen, iene unter dieselbe.“ (XIX 176; Refl. 6837)

Die Voraussetzungen für die zur Beurteilung der antiken Positionen verwendete Unterscheidung zwischen Diiudikations- und Exekutionsprinzip sieht Kant jedoch im Christentum gegeben, weil dort die Uneinheitlichkeit des höchsten Guts erwiesen worden sei: „Der Lehrer des evangelii setzte mit recht zum Grunde, dass die zwey principia des Verhaltens, tugend und Glückseligkeit, verschieden und ursprünglich wären.“ (XIX 238; Refl. 7060) Der Fehler der Stoa, die zwar nach Kants Meinung das sittliche Prinzip in der Tugend (*principium diiudicationis*) richtig gesetzt hat, besteht darin, dass sie verkannt hat, dass die menschliche Natur zur Ausführung auf davon unterschiedene sinnliche Triebfedern (*principium executionis*) angewiesen ist.⁴⁷⁷ Dieses Problem kann durch die christliche Lehre umgangen werden: Sie hat nämlich für Kant das Sittengesetz in einer derartigen Reinheit und Strenge⁴⁷⁸ formuliert, dass von keinem Menschen erwartet werden kann, er könne ihm angemessen handeln. Infolge des Wissens um diese Strenge, welches den moralischen Eigendünkel der Stoa verhindert und „der endlichen Natur des Menschen gerecht“⁴⁷⁹ wird, verliert das Sittengesetz seinen Charakter als Triebfeder, so dass ihm das epikureische Moment mangelt. Für das fehlende *principium executionis* entwickelt Kant – wiederum unter Bezugnahme auf das Christentum – ein Konzept, in dem „durch den Begriff des höchsten Gutes und die Vorstellungen seiner Möglichkeit, nämlich die Ideen: Gott und Unsterblichkeit“, ein „Prinzip a priori für die Exekution des Sittengesetzes“⁴⁸⁰ aufgestellt wird. In einer Reflexion aus den Jahren 1776-1778 stellt Kant pointiert die Konzepte Epikurs und der Stoa dem christlichen gegenüber:

„Epicur wolte der tugend die triebfeder geben und nahm ihr den inneren Werth.
Zeno wolte der tugend einen innern Werth geben und nahm ihr die triebfeder. Nur Christus giebt ihr den innern Werth und auch die triebfeder. [...] Die triebfeder aus der andern Welt ist auch schon an sich selbst der Entsagung auf allen Vortheil gleich. [...] Die andere (intellectuale) Welt⁴⁸¹ ist eigentlich die, wo die Glückseligkeit

⁴⁷⁷ Vgl. Refl. 6872: „Das summum bonum der philosophischen secten konte nur statt finden, wenn man annahm, der Mensch könne dem moralischen Gesetze adaequat seyn. Zu dem Ende muste man entweder seine Handlungen mit moralischem Eigendünkel (wie die Stoiker, U. S.) vorteilhaft auslegen oder das moralische Gesetz sehr nachsichtlich (wie Epikur, U. S.) machen. Der Christ kan die Gebrechlichkeit seines Persöhnlichen werths erkennen und doch hoffen, des höchsten Gutes selbst unter Bedingung des heiligsten Gesetzes theilhaftig zu werden.“ (XIX 187)

⁴⁷⁸ Vgl. z. B. die Ausführungen in XIX 309; Refl. 7312.

⁴⁷⁹ Düsing 1971, 14. Für die Begründung der einzelnen Schritte, auf die hier nur knapp eingegangen werden kann, sei auf diese detaillierte Studie verwiesen.

⁴⁸⁰ Düsing 1971 15-16.

⁴⁸¹ Hiermit ist das höchste Gut gemeint. Vgl. Düsing 1971, 16.

genau mit der sittlichkeit zusammenstimmt: [...] Die andere Welt ist ein nothwendig moralisches ideal. Ohne dieses ist die moralische Gesetzgebung ohne Regirung. [...] Die triebfeder ist den Sinnen so weit als möglich entzogen.“ (XIX 176; Refl. 6838)

Der Christ bedarf zur Ergänzung seines „Unvermögens“ zur „Befolgung der Regel“ der Hilfe Gottes, der diesen „Mangel der heiligkeit“ ergänzt (XIX 120; Refl. 6634), indem er mittels „*Verheißungen* und *Drohungen*“ als „a priori angemessene Folgen“ bewirkt, dass „jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht.“ (KrV A 811 / B 839) Im Grunde präsentiert Kant das Christentum als eine infolge der strikten Scheidung der zwei Aspekte des höchsten Gutes ermöglichte Synthese von stoischem und epikureischem Gedankengut. Ausdrücklicher Leitautor in den Druckschriften (Dissertation, *Kritik der reinen Vernunft*) bleibt jedoch bis 1781 Platon: Der Inhalt der platonischen Idee bzw. des Ideals ist jedoch, wie gesehen, der stoische Weise, der ja – wie Kant in der zu Beginn des Abschnitts zitierten Reflexion sagt –, „als ein ideal richtig war“ (XIX 96; Refl. 6584). Durch Verlegung der stoischen Handlungsanweisung in die Ebene der platonischen Ideen verschwindet das Chimärische. Die massive Abhängigkeit seines ethischen Konzepts von theologischen Prämissen in dieser Phase verrät er explizit, wenn er als „*fehler der philosophischen secten*“ kritisiert, sie hätten „die *moral von der religion unabhängig machen*“ wollen (XIX 188; Refl. 6876). 1788 wird er eine theologiefreie Moralbegründung liefern, die allererst auf die Religion führt. Die erwähnten Überlegungen führen Kant noch in der *Kritik der reinen Vernunft* zu folgendem Schluss:

„Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“⁴⁸² (KrV A 813 / B 841)

4.2 Kants Verhältnis zur Stoa in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft*

Die folgenden Darstellungen zu Kants Verhältnis zur Stoa in den beiden Hauptwerken zur Ethik sollen jeweils aufzeigen, mit welchen Argumenten Kant welche Aspekte der stoischen Philosophie kritisiert bzw. auf sie zurückgreift. Grundsätzlich ist zu sagen, dass seine Haltung

⁴⁸² Vgl. auch KrV A 811 / B 839, wo es heißt, die reine Vernunft sehe sich genötigt, einen „weisen Urheber und Regierer [...] anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte.“ KrV A 815 / B 843 heißt es, es müsse ein „einziger oberster Wille sein“, der dem „Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze [...] allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann.“

auch hier aus einem Anlegen der eigenen Maßstäbe an das Fremde resultiert.⁴⁸³ Zunächst soll gezeigt werden, dass Kants Kritik an der stoischen Konzeption des höchsten Gutes anders motiviert ist als in den Reflexionen der sechziger und siebziger Jahre und der *Kritik der reinen Vernunft*. Im Anschluss daran möchte ich darstellen, wie Kant trotz scharfer Kritik an der stoischen Aufsuchung des Moralprinzips dennoch in der Frage nach dem Charakter des Moralprinzips selbst zum Stoiker wird, jedoch hinsichtlich Befolgung und Nichtbefolgung des Moralprinzips ein anderes Konzept entwickelt. Den Abschluss sollen Überlegungen zur damit verbundenen Begründung der Konstituierung moralisch handelnder Personen in beiden Konzepten bilden, d. h. zum stoischen Weisen und zu Kants „gemeiner Vernunft“.

4.2.1 Kritik am stoischen Verständnis des höchsten Gutes

1788 geht es Kant nicht mehr darum, das höchste Gut als theologisch fundiertes principium executionis zu erweisen, ohne welches der Mensch überfordert wäre, den Forderungen des principium diiudicationis entsprechend zu handeln. Kant hat in der Analytik ausführlich begründet, wie das Sittengesetz über das Gefühl der Achtung selbst zur Triebfeder wird und somit gleichzeitig als principium diiudicationis und executionis fungieren kann. Mit Verweis auf die Analytik betont er ausdrücklich in einer „Erinnerung“, die „in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit“ sei, das höchste Gut dürfe nicht für den Bestimmungsgrund des reinen Willens gehalten werden, weil durch die Annahme „irgend ein[es] Objekt[s], unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens [...] dieses alsdenn jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Princip verdrängen würde.“ (V 109) Jetzt steht das höchste Gut, in dem die Tugend mit einer ihr proportionierten Glückseligkeit verbunden gedacht wird, nicht am Anfang, sondern am Ende der Moral.

Kants Vorwurf an die Stoiker, sie hätten das höchste Gut als eine analytische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit verstanden, ist nur verständlich, wenn man beachtet, dass er damit die stoische nähere Bestimmung der beatitudo als virtus kritisiert, weil er eine Verbindung der Tugend mit der Art von Glückseligkeit fordert, welche die epikureische voluptas wäre, die immer in sinnlicher Affektion des Vermögens des Gefühls der Lust und Unlust besteht. Dazu eine Erläuterung: Die „Analytizität“ stellt sich in der Stoa folgendermaßen dar: Bei der Aufzählung der Eigenschaften des stoischen Weisen am Ende des dritten Buchs von Ciceros *De*

⁴⁸³ Auch Schneewind 1996, 292 weist darauf hin, dass „[f]or him (Kant, U. S.) Stoic views are useful primarily as ways of describing his attitudes and locating his own position“, geht aber bei seiner Untersuchung nicht weiter darauf ein.

finibus heißt es: „Quam gravis vero, quam magnifica, quam constans conficitur persona sapientis! Qui, cum ratio docuerit, quod honestum esset, id solum bonum, semper sit necesse est beatus [...]“⁴⁸⁴ Ebenso bezeichnet Cicero in den *Tusculanae disputationes* die virtus als „ad beate vivendum [...] contenta“⁴⁸⁵ und in *De finibus* heißt es: „neque quisquam bonus vir et omnes boni beati sint.“⁴⁸⁶ Entsprechend trägt Senecas Grundbuch des tugendhaften Lebens den Titel *De vita beata*. Die hier angesprochene beatitudo ist aber nicht mit Kants hedonistisch verstandener Glückseligkeit identisch, die eher der voluptas Epikurs entspräche. Beatitudo entspricht der griechischen *εὐδαιμονία*, die als Oberbegriff für das Telos menschlichen Lebens steht, welche das Thema aller antiken Schulen darstellt: Bei den Stoikern wird sie als virtus, bei Epikur als voluptas bestimmt. Entsprechend betont Cicero am Ende des dritten Buches von *De officiis* ausdrücklich: „omnem voluptatem dicimus honestati esse contrariam. [...] Nec vero finis bonorum et malorum, qui simplex esse debet, ex dissimillimis rebus misceri et temperari potest.“⁴⁸⁷ Aufgrund dieser Verschiedenheit ist die virtus mit der beatitudo als der Erfüllung des Telos menschlichen Lebens identisch, das am Ende der Oikeiosis steht, nicht aber mit dem epikureischen Telos der voluptas.⁴⁸⁸ Eine Stelle, die der kantischen Fragestellung vermutlich am nächsten steht, findet sich bei Seneca in *De beneficiis*: Dort wird ähnlich wie bei Kants Gegenüberstellung der beiden analytischen Varianten zur Bestimmung des höchsten Gutes bei Epikur und den Stoikern die „ordo“ der Beziehung von voluptas und virtus diskutiert. Der epikureischen Auffassung, es gebe keine „voluptas sine virtute“, wobei die voluptas der virtus voranzustellen sei (ante virtutem), wird entgegengesetzt: „et ego sine virtute nego beatam vitam posse constare“ und ausdrücklich betont: „Non indignor, quod post voluptatem ponitur virtus, sed quod omnino cum voluptate [...]“⁴⁸⁹ Für den Stoiker ist die beata vita analytisch in der virtus enthalten und eine Verbindung mit der voluptas wird grundsätzlich abgelehnt. Kant diskutiert jedoch sowohl die beatitudo als auch die voluptas unter dem Begriff Glückseligkeit. Sein höchstes Gut, bei dem sich die strikte Befolgung des Sittengesetzes, die der Wille als praktische Vernunft als objektiv gut vorstellt, auch als subjektiv gut erweisen soll, macht aufgrund der prinzipiellen Ungleichartigkeit der beiden Komponenten⁴⁹⁰ eine synthetische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit qua epikureischer voluptas er-

⁴⁸⁴ Cicero, *De finibus* III 75.

⁴⁸⁵ Cicero, *Tusculanae disputationes* V 1.1.

⁴⁸⁶ Cicero, *De finibus* III, 76. Vgl. auch *De finibus* III 27-28.

⁴⁸⁷ Cicero, *De officiis* III 33.119.

⁴⁸⁸ Zu Epikurs Gleichsetzung der virtus mit der voluptas vgl. z. B. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 85, 18. Weitere Stellen gibt Samsom 1927, 105-106 an.

⁴⁸⁹ Seneca, *De beneficiis* IV 2. Vgl. Samsom 1927, 106.

⁴⁹⁰ Vgl. Kants Erinnerung an die Analytik, aus der klar sei, „daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Principis ganz ungleichartig sind“ und „daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also nicht analytisch erkannt werden könne.“ (V 112-113)

forderlich. Das Inakzeptable der stoischen Auffassung liegt daher für Kant in der Meinung, der Mensch als endliches vernünftiges Wesen sei allein durch die vollkommene Orientierung am Sittengesetz glücklich. In dieser beatitudo kann Kant nur ein „Analogon der Glückseligkeit“ sehen. Denn eine solche „*Selbstzufriedenheit*“ deute „in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz“ an, „in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist.“ Dieser Genuss könne „nicht Glückseligkeit heißen [...], weil er nicht von einem positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht *Seligkeit*, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält.“ (V 117-118, Unterstreichungen von mir, U. S.)⁴⁹¹

Ihren systematischen Ort hat die Erörterung des höchsten Gutes in der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft*. Dass es überhaupt eine Dialektik gibt, liegt zunächst an der vermeintlichen Parallelstruktur zur *Kritik der reinen Vernunft*. Denn die Rolle des höchsten Gutes in der „Dialektik“ ist dadurch bedingt, dass die reine Vernunft wie im spekulativen auch in ihrem praktischen Gebrauch nach einer „absolute[n] Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingen“ (V 107) strebt und dadurch auf die „unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts“ (V 108) geführt wird.⁴⁹² Gleichzeitig kommt die Vernunft damit aber auch einer Forderung des „vollkommenen Wollen[s] eines vernünftigen Wesens“ nach, mit dem nicht zusammenstimme könne, dass dieses „der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig“ (V 110) sei.⁴⁹³

⁴⁹¹ Ein weiterer Grund für die Kritik an der stoischen Theorie der Selbstzufriedenheit (und der epikureischen Lehre, dass das Leben als solches von einem Lustgefühl begleitet sei) ist sicher auch Kants Lektüre der 1777 erschienenen Übersetzung von Pietro Verris *Gedanken über die Natur des Vergnügens* durch Christoph Meiners: Dort wird die (von Locke stammende) Lehre vertreten, dass es kein physisches oder moralisches Vergnügen bzw. Lustgefühl ohne einen vorangehenden Schmerz gebe, der zugleich den Menschen zum Handeln treibe, um dem Schmerz zu entgehen. Mit dieser Lehre setzt sich Kant in den Anthropologievorlesungen ausführlich auseinander (vgl. Brandt/Stark 1997, XLII-XLIII). Entsprechend betont er 1798 gegen die Stoiker, dass die „Zufriedenheit (*acquiescentia*) während dem Leben [...] dem Menschen unerreichbar“ sei. „Die Natur hat den Schmerz zum Stachel der Tätigkeit in ihn gelegt, dem er nicht entgehen kann, um immer zum Bessern fortzuschreiten, und auch im letzten Augenblick des Lebens ist die Zufriedenheit mit dem letzten Abschnitte desselben nur komparativ [...] so zu nennen; nie aber ist sie rein und vollständig.“ (VII 234-235)

⁴⁹² Vgl. Albrecht 1978, 41f. und 55.

⁴⁹³ Schwartländer 1968, Anm. 116 zu S. 201 hatte die Bedeutung von Kants Lehre vom höchsten Gut darin gesehen, dass er „die Treue zur Wirklichkeit über die Lehre vom System“ gestellt habe. Albrecht 1978, 66 differenziert diese Position, indem er anmerkt, dass gerade dem „Systemwillen“ [...] die ‚Treue zur Wirklichkeit‘ zu verdanken“ sei und „daß sich beide Momente vielleicht nicht alternativ gegenüberzustehen brauchen.“

Kants eigenes Konzept des höchsten Gutes sieht folgendermaßen aus: Nach dem Abweis der epikureischen und stoischen analytischen Variante des höchsten Gutes⁴⁹⁴ formuliert er für die Synthesis eine Antinomie, bei der eine als „schlechterdings falsch“ beurteilte These⁴⁹⁵, nach der „das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe“, einer Antithesis, „daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe“, gegenübergestellt wird (vgl. V 114). Albrecht hat überzeugend gezeigt, dass hier die Antinomie nicht gleichzeitig die Dialektik ausmacht, sondern dass die Dialektik allein in der Antithesis zu verorten ist.⁴⁹⁶ Die Anwendung der Unterscheidung von „Sinnenwelt“ und „Verstandeswelt“ erlaubt nämlich eine Differenzierung innerhalb der Antithesis, wodurch diese „nicht schlechterdings, sondern nur, so fern sie als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, [...] also nur bedingter Weise falsch“ (V 114-115) ist. Ermöglicht wird die Auflösung der Dialektik durch das eingeschobene „(vermitteltst eines intelligiblen Urhebers der Natur)“ (V 115), ein Hinweis, der eigentlich erst im fünften Abschnitt über „Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ wieder aufgenommen wird.⁴⁹⁷ Das Gottespostulat ermöglicht, „daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich eben noch nicht erkennen und einsehen) lasse.“ (V 119)⁴⁹⁸ Gott und Unsterblichkeit müssen als „Ergänzung unseres Unvermögens“ zusätzlich zu dem, „was unmittelbar in unserer Gewalt ist“ (V 119), postuliert werden, um das höchste Gut zu ermöglichen. Haben Epikur und die Stoa das höchste Gut „schon *in diesem Leben*“ (V 115)

⁴⁹⁴ „Der *Epikureer* sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst sein, das ist Tugend; der *Stoiker*: sich seiner Tugend bewusst sein, ist Glückseligkeit. Dem erstern war *Klugheit* so viel als Sittlichkeit; dem zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war *Sittlichkeit* allein wahre Weisheit.“ (V 111)

⁴⁹⁵ Kant selbst wiederholt nicht die Terminologie der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern spricht einfach von „zwei Sätzen“ (V 115). Vgl. Albrecht 1978, 95f.

⁴⁹⁶ Vgl. Albrecht 1978, 106-107: „Was in der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* ein Gegensatz zwischen These und Antithesis war, ist hier allein das Problem der Antithesis. Nicht im Gegensatz zur These, sondern allein in der Antithesis liegt hier der ‚Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit‘. Nicht die aus These und Antithesis bestehende ‚Antinomie der praktischen Vernunft‘ ist dialektisch, sondern nur einer der beiden Sätze. – Von der These bzw. vom Gegensatz zwischen These und Antithesis ist denn auch im folgenden nicht wieder die Rede. Das kann andererseits nicht überraschen, führt doch allein die Antithesis (sic!) die Erörterung des höchsten Gutes weiter.“ Becks (1995, 229-230) gewaltsame Versuche der Umformulierung zur Gewinnung einer der *Kritik der reinen Vernunft* analogen Struktur einer aus These und Antithesis bestehenden Antinomie wird Kants Argumentation nicht gerecht.

⁴⁹⁷ Vgl. Albrecht 1978, 111f.

⁴⁹⁸ Zac 1972, 154-155 weist auf folgende tieferliegende Gründe dieser Differenz hin: «Il (le bonheur, U. S.) ne peut s'accorder avec la vertu que dans la mesure où l'on admet que l'ordre de la nature s'accorde parfaitement avec la but moral poursuivi par l'homme. C'est là précisément l'avis des stoïciens [...] Mais Kant qui part de l'idée que les lois morales doivent être entièrement indépendantes de la nature et que l'enchaînement des causes et des effets dans la nature ne se règle pas selon les intentions morales de la volonté, affirme que la vertu conditionne seulement la dignité au bonheur et que le lien entre la vertu et le bonheur ne peut être qu'un lien synthétique et que ce lien ne peut pas être réalisé par le seul usage des forces humaines.» Ähnlich argumentiert Schneewind 1996, 294.

und die Stoa das höchste Gut „schon *in diesem Leben*“ (V 115) angesetzt, so versteht Kant seine Theorie als die „Lehre des Christenthums“ (V 127), die den Menschen durch die Vorstellung vom Reich Gottes hoffen lässt, durch die Unsterblichkeit die seiner Sittlichkeit entsprechende Glückseligkeit in der Unendlichkeit zu erreichen.

4.2.2 Die Kritik an der stoischen Ableitung des Moralprinzips: Vollkommenheit, „*naturae convenienter vivere*“ und die stoische Oikeiosislehre

In der Tafel der „*Praktische[n] materiale[n] Bestimmungsgründe* im Prinzip der Sittlichkeit“ (V 39) weist Kant den objektiven inneren Bestimmungsgrund der Vollkommenheit, den er Wolff und den Stoikern zuschreibt, zurück, denn Vollkommenheit könne immer nur in Bezug auf einen Zweck gedacht werden, welcher als

„*Object* [...] vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muß, mithin die *Materie* des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum *Epikurischen* Prinzip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprinzip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann.“ (V 41)

Der vorausgesetzte Zweck der von Kant angesprochenen „Vollkommenheit“ liegt für die Stoa in der Entfaltung der (Vernunft-)Natur des Menschen. Es ist die Haltung des Weisen, das „*convenienter naturae vivere*“, die Cicero wie folgt präzisiert: „*id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.*“⁴⁹⁹ Kants Rede von „Vollkommenheit“ als innerem objektiven Bestimmungsgrund könnte durch Garves Übersetzung von „*virtus*“ mit „innerer Vollkommenheit“⁵⁰⁰ angeregt worden sein, aber auch eine Anlehnung an Baumgarten sein. Denn in einer Reflexion, die eine Notiz zum § 45 von Baumgartens *Initia philosophiae practicae* darstellt und vermutlich aus den Jahren 1776-1778 stammt, schreibt Kant zum Prinzip des „*naturae convenienter vivere*“:

„*Zu § 45 ‚naturae convenienter vivit‘: Zeigt an die regel der philosophiae moralis applicatae und was zur Vollkommenheit eines subjects gehöre; alle principia, die von der Natur entlehnt sind, sind empirisch und gehören also nicht zur philosophia pura. [Die wesentliche Vollkommenheit der Dinge kan nur aus ihrer Natur erkannt werden.]*“ (XIX 219-220; Refl. 6984)

⁴⁹⁹ Cicero, *De officiis* III 3.13.

⁵⁰⁰ Vgl. Garve 1787, 250 – *Abhandlung über die menschlichen Pflichten* III: „Was nämlich die Stoiker das höchste Gut nennen, der Natur gemäß leben, heißt glaube ich soviel: nach der innern Vollkommenheit unter allen Umständen streben; die äußern unsrer Natur angenehmen Sachen aber, mit Rücksicht auf jene wählen oder verwerfen, nachdem sie mit ihr bestehen können oder nicht.“ Bereits Diogenes Laertius spricht von der ἀρετή als einer τελείωσις (DL VII 90).

Baumgarten selbst hatte von „perfectio“ gesprochen: „Qui autem eosdem fines intendit, qui naturae praefixi sunt, NATURAE CONVENIENTER VIVIT. Ergo perfectionem suam quaerens, quantum potest, naturae convenienter vivit.“⁵⁰¹ Dass Kant einen engen Zusammenhang zwischen der stoischen Theorie und derjenigen Baumgartens sah, zeigt eine Stelle aus der *Moralphilosophie Collins* aus den siebziger Jahren, wo es heißt: „Ein andres moralisches Principium des Autors ist: Vive convenienter naturae. Dieses ist ein Stoisches Principium.“ (XXVII 266) Seine Kritik ist also folgende: Wie in der zuerst zitierten Stelle deutlich wird, taugt das stoische Prinzip der virtus nicht für die Moralbegründung, weil sich der Wille auf einen Zweck als Vorgabe ausrichtet und daher heteronom und material bestimmt ist.⁵⁰² Die Reflexion zu Baumgarten macht deutlich, dass Kant dieser Konzeption auch deswegen ablehnend gegenübersteht, weil sie mit der Natur des Menschen argumentiert und daher einer Erklärungsweise entspricht, die Kant für eine empirische Glückseligkeitslehre hält. Beide Aspekte zusammengenommen führen auf den Teil der stoischen Lehre, den Kant für die Begründung einer Moralphilosophie kategorisch ablehnen musste: die Oikeiosislehre.

Die Prämissen der stoischen Oikeiosislehre⁵⁰³, die Kant sicher über die inhaltlich informativste Darstellung in Ciceros *De finibus*, über Seneca, eventuell auch über eine lateinische Übersetzung von Diogenes Laertius⁵⁰⁴ und über die Darstellung in Reimarus' Schrift über die Kunsttriebe der Tiere⁵⁰⁵ kannte, bestehen im Wesentlichen in Folgendem: Gegen Epikurs Bestimmung der ἡδονή bzw. voluptas als summum bonum wird behauptet, Lebewesen seien mit einer Art natürlicher Selbstliebe⁵⁰⁶ ausgestattet, die sich aufgrund eines unmittelbaren Wissens

⁵⁰¹ Baumgarten 1760, 20–21 – *Initia philosophiae practicae* § 45.

⁵⁰² Vgl. Zac 1972, 148: «Or si, selon les stoïciens, notre conduite est moralement valable, comme nous l'avons vu, même si la réussite des nos projets, conditionnée par les 'choses qui ne dépendent de nous', n'est pas assurée, il définissent la fin elle-même par le principe de la conformité à la nature et non par référence au vouloir d'un être raisonnable. [...] Aussi, en raison de leur naturalisme, la sagesse stoïcienne, qui met cependant en relief l'autosuffisance du sage, et encore fondée sur le principe de l'hétéronomie de la volonté.»

⁵⁰³ Die lateinischen Ausdrücke lauten „conciliatio“ (z. B. Cicero, *De finibus* III 21 oder Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 121, 16) oder „commendatio“ (z. B. Cicero, *De finibus* II 35).

⁵⁰⁴ Düsing 1976, 42 vermutet im Hinblick auf Kants Nennung des „stets fröhliche[n] Herz[ens]“ (z. B. V 115) Epikurs die Kenntnis von Diogenes Laertius, wo von χαρά und εὐφροσύνη (X 136) die Rede ist. Er erwähnt folgende Ausgabe: Diogenes Laertius: *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X*. Graece et Latine. Ed. Is. Casaubonus etc. Amsterdam 1692. Kant selbst erwähnt „Diogenes de[n] Laetier“ (III 9).

⁵⁰⁵ Zu dieser wahren Fundgrube von Stellen zur stoischen Oikeiosislehre im 18. Jahrhundert s. ausführlicher Abschnitt 7.2.2 des vierten Teils.

⁵⁰⁶ Vgl. Cicero, *De finibus* III 16: „Placet his? inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal – hinc enim est ordiendum –, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sit eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre. [...] ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo. [...]“ Seneca spricht von „naturalis[s] amor[e] salutis suae.“ (*Epistulae morales ad Lucilium* 121, 20)

um bzw. einer Vertrautheit⁵⁰⁷ mit dem eigenen Zustand⁵⁰⁸ als Trieb zur Selbstsorge⁵⁰⁹ betätigt und sich zunächst auf den Körper richte. Indem so das Zutragliche erstrebt und das Abträgliche gemieden wird⁵¹⁰, wird die Selbsterhaltung⁵¹¹ gewährleistet. Die Lust besitzt für die Stoa den Status eines ἐπιγέννημα⁵¹² infolge der gelungenen Oikeiosis. Wichtig für die Moralbegründung ist, dass der menschliche Trieb, die ὁρμή bzw. „appetitus animi“, sich im Laufe einer bestimmten Zeit des Lebens stärker als bei den Tieren verändert und entwickelt, weil er dem Menschen nicht zu beliebigem Streben, sondern „ad quandam formam vivendi“ gegeben ist. Die Entwicklung der „ratio et perfecta ratio“⁵¹³ des Menschen prägt das Streben nach Gütern in einer besonderen Weise⁵¹⁴ und verabsolutiert sich schließlich zum Selbstzweck als einziges eigentliches Gut. Am Ende des Prozesses steht das schon erwähnte „congruenter naturae convenienterque vivere“⁵¹⁵, das tugendhafte Leben gemäß der Vernunftnatur.

Obwohl Kant bei der zu Anfang des Abschnitts geschilderten Kritik an der stoischen Moralbegründung an keiner Stelle das Wort οἰκειώσεις oder das lateinische Äquivalent „conciliatio“ verwendet, trifft sein Vorwurf⁵¹⁶ der Fundierung der Moral in der menschlichen Natur letztlich diese Konzeption, für welche die virtus, die Vollkommenheit, den Endpunkt der naturalen Entwicklung der menschlichen Natur darstellt.⁵¹⁷ Wie aus weiteren Überlegungen Kants zu ersehen ist, musste ihm auch die damit verbundene Vorstellung, nach der Sittlichkeit nicht ohne Fundierung im Naturalen erklärbar ist, aber trotzdem Emanzipation von jeglichen natu-

⁵⁰⁷ Vgl. DL VII 85: οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῶ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν (φύσιν, U. S.) αὐτὸ, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' [οὐκ] οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστημαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτὸ.

⁵⁰⁸ Diogenes Laertius spricht von [ἡ] αὐτοῦ σύστασις[ς] und [ἡ] ταύτης συνεῖδησις[ς] (DL VII 85), Cicero von „sensu[s] [...] sui“ (De finibus III 16) und Seneca von „constitutionis suae sensus.“ (Epistulae morales ad Lucilium 121, 5 und 9)

⁵⁰⁹ Der Begriff der cura ist vor allem bei Seneca zentral: „Primum sibi ipsum conciliatur animal; debet enim aliquid esse ad quod alia referantur. Voluptatem peto, cui? mihi: ergo mei curam ago. Dolorem refugio, pro quo? pro me: ergo mei curam ago. Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura. Haec animalibus inest cunctis nec inseritur, sed innascitur.“ (Epistulae morales ad Lucilium 121, 17)

⁵¹⁰ Vgl. DL VII 85: οὕτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωδεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. Vgl. auch Cicero, De finibus III, 16 und 20.

⁵¹¹ Diogenes Laertius spricht von τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ (DL VII 85), Cicero von „conservantia [...] eius status“, Seneca von „tutela[e] [...] sui.“ (Epistulae morales ad Lucilium 121, 23)

⁵¹² DL VII 86.

⁵¹³ Cicero, De finibus III 23.

⁵¹⁴ Diogenes Laertius bezeichnet den λόγος als τεχνίτης der ὁρμή (DL VII 86).

⁵¹⁵ Cicero, De finibus III 28. Vgl. auch DL VII 87.

⁵¹⁶ Dass Kants Vorwürfe allerdings die Theorie der Stoa nicht eigentlich treffen, macht die Feststellung Forschners (1981, 146) deutlich, dass die „Relation des geneigten Gerichtetseins auf sein eigenes Sein [...] nicht [...] durch eigene Zwecksetzung oder Wahl“ konstituiert, sondern „durch die schöpferische Universalnatur“ gestiftet wird. Dadurch erweist sie sich gerade nicht als subjektiv und auf die Glückseligkeit gerichtet, die Kant immer an das Gefühl der Lust und Unlust gebunden sieht. Ähnlich äußert sich Gibert 1980, 26-27.

⁵¹⁷ Vgl. auch Annas 1993, 449: „The most striking dissimilarity is of course that the Stoics see the development of reason which leads to adopting the moral point of view as a natural part of the development of human nature. Kant by contrast sees it as something which could never spring from the development of empirical nature alone, and hence as requiring a noumenal self, a conception of one's agency as independent of all the empirical factors in one's concept and makeup.“

ralen Gütern bedeutet, inkonsequent erscheinen. Für Kant ist es nämlich völlig unmöglich, die eigentliche Aufgabe der praktischen Vernunft zu begründen, wenn der Zweck der Natur⁵¹⁸ zunächst in die Selbsterhaltung gesetzt wird. Wäre dies beim Menschen der Fall, würde seine Vernunft gewissermaßen missbraucht und zweckentfremdet, denn: „Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Worte, seine *Glückseligkeit*, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zur ersehen.“ (IV 395)

Dass es nicht auszuschließen ist, dass sich Kant mit der eben zitierten Passage (auch⁵¹⁹) gegen die Stoa wendet, die er ja auch dem „*Epikurischen* Prinzip der Glückseligkeitslehre“ (V 41) verfallen glaubt, machen folgende Überlegungen wahrscheinlich: Die zentralen Begriffe, die er verwendet, sind die der „Erhaltung“ und des „Wohlergehens“. Für eine ausschließliche Kritik an Epikur oder Aristipp wäre eher der Lustbegriff zentral, der jedoch überhaupt nicht genannt wird.⁵²⁰ Hingegen entspricht „Erhaltung“ der bei Cicero an einer für die Oikeiosislehre zentralen Stelle genannten „conservantia“, „Wohlergehen“ dem Begriff der „salutaria“⁵²¹. Ferner übersetzt Garve den Anfang von *De officiis* I 4 folgendermaßen: „Der erste Trieb, den

⁵¹⁸ Natur wird hier nicht als Gesetzmäßigkeit, sondern eher als Vorsehung verstanden. Zu den verschiedenen Naturbegriffen bei Kant s. u. Abschnitt 5.3.2 des dritten Teils.

⁵¹⁹ Eine auffällige und trotz hier nicht darstellbarer Unterschiede ebenfalls stoisch beeinflusste Parallele zu der von Kant kritisierten Auffassung findet sich auch im Vorwort zu Rousseaus *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, der Kant über die Übersetzung von Moses Mendelssohn zugänglich war. Rousseau spricht dort von den „allerersten und einfachsten Würckungen der menschlichen Seele“, in der er „zwei „Uhrquellen“ wahrgenommen zu haben“ glaubt, die „vor aller Vernunft hergehen“: „Die eine macht uns für unser eigenes Wohlseyn bekümmert, und treibt uns an, für unsere Erhaltung zu sorgen, die andere aber macht, dass wir kein empfindendes Wesen, und vornehmlich keines von unsersgleichen, ohne Widerwillen untergehen oder leiden sehen können. Ohne zu der Neigung zur Geselligkeit meine Zuflucht zu nehmen, glaube ich blos aus dem Zusammenflusse und Combination, die unsere Seele von diesen beiden Uhrquellen machen kann, alle Regeln des natürlichen Rechts herleiten zu können. Sobald die Vernunft aber durch ihre allmächtigen Entwicklungen in den Stand kömmt, die Natur zu ersticken; so muß sie neue Stützen geben, um diese Regeln derart zu gründen.“ (Rousseau 1756, 36 – *Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen*; Unterstreichungen von mir, U. S.) Ähnliche Formulierungen finden sich auch bei Reimarus 1760 – *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe* unpaginierte Vorrede: „Erhaltung und Wohlfahrt“. Vgl. auch dort S. 3 (Kap. 1, § 3): „zur Erhaltung und zum Wohl“.

⁵²⁰ Forscher (1989, 72) vertritt dagegen die Meinung, die „Formeln, mit denen er (Kant, U.S.) den Begriff der Glückseligkeit definitionsartig zum Ausdruck bringt, sind genau jene, mit denen er das Ideal Aristipps, Epikurs und der genannten Neueren beschreibt.“ Kant richte sich daher nicht „gegen Eudaimonia-Konzepte (mit ihrem Hedoné-Aspekt), wie sie von der Platonischen, Aristotelischen oder Stoischen Schule vertreten werden.“ Dagegen ist einzuwenden, dass Kants Verdikt der Glückseligkeit letztlich auch die Konzepte Platons und Stoa verfallen, denn Heteronomie wird von ihm letztlich immer auf Glückseligkeit zurückgeführt. Vgl. auch folgende Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo zur „Glückseligkeit [...] alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt.“ (V 35)

⁵²¹ Vgl. Cicero, *De finibus* III 16.

die Natur allen lebendigen Geschöpfen eingepflanzt hat, ist der, sich selbst, ihr Leben und den Wohlstand ihres Körpers zu erhalten.“⁵²²

In der stoischen Oikeiosislehre ist für Kant die menschliche Vernunft gleichsam überflüssig, weil sie etwas ausführt, was dem Menschen schon „weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet“ ist und somit ihren eigenen – nach Kants Meinung davon unterschiedenen – Zweck notwendig verfehlt. Denn so wird nach Kant „verhütet, [...] daß Vernunft nicht in *praktischen Gebrauch* ausschläge.“ Die von der Stoa vertretene Auffassung einer parallel zur Vernunftausbildung ablaufenden Entwicklung des Selbsterhaltungstrebens, in der die Vernunft als *τεχνίτης ὁρμής*⁵²³, als „Ausrichterin“ (s. o. Anmerkung 514), fungiert, kann es für Kant nicht geben, denn eine solche bloß „instrumentelle Vernunft“⁵²⁴ mit ihrer „schwachen und trüglichen Leitung“ (IV 395) funktioniert gegenüber dem Instinkt mehr schlecht als recht.⁵²⁵ Forscher beschreibt die grundsätzliche Differenz der beiden Konzepte wie folgt:

„Der Mensch als sinnlich-naturhaftes und der Mensch als freies Geistwesen werden zu Bürgern verschiedener Welten, die Sphäre naturaler Neigungen wird vom Bereich einer durch reine Vernunft konstituierten Ordnung der Ideen durch einen unüberbrückbaren ontologischen Hiatus getrennt. Damit verlieren die *inclinationes naturales* der stoisch geprägten Tradition ihre selbstverständliche Funktion, dem Menschen als Geistwesen Ziele und Antriebe für sein freies vernunftgeleitetes Tun in der Welt vorzugeben.“⁵²⁶

Ein von der Stoa behaupteter Überschritt vom einem zum anderen infolge eines radikalen Qualitätswandels der der Erhaltung dienenden Güter bis hin zur Selbstermächtigung der Vernunft als summum bonum musste Kant undenkbar erscheinen, was nicht ganz ohne Grund ist, denn die Rechtfertigung des stoischen Bruchs vom Nichtweisen zum Weisen ist in der Tat problematisch.⁵²⁷ Kant muss es unverständlich geblieben sein, wie ein Moralkonzept, das die Aufsuchung seines Prinzips an eine Telosformel knüpft und sich so von naturalen Prämissen

⁵²² Garve 1787, 12 – *Abhandlung über die menschlichen Pflichten* I (Unterstreichungen von mir, U. S.). Leider ist mir nur die 2. Auflage von 1787 zugänglich, in der Garve einige Änderungen vorgenommen hat. Aus Reichs (1935, 32-33) Zitat, der auf die Stelle hinweist, und die Ausgabe von 1783 benutzte, ergibt sich jedoch keine Änderung.

⁵²³ DL VII 86.

⁵²⁴ Kant selbst spricht nicht von „instrumenteller Vernunft“.

⁵²⁵ In der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es, der Mensch sei, „doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet; sie wäre alsdenn nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie die Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höhern Zwecke zu bestimmen.“ (V 61-62)

⁵²⁶ Forscher 1990, 114-115.

⁵²⁷ Seneca kennzeichnet den Überschritt vom Nichtweisen zum Weisen als Vorgang, indem der „animus eius transfiguratus est“ (*Epistulae morales ad Lucilium* 94, 48). Zur stoischen „Wesensverwandlung“ bei Seneca vgl. auch Grimal 1978, 264f.

abhängig macht, dazu kommen konnte, die Vernunft zu verabsolutieren. Was seiner Ansicht nach aus den Prämissen der „Alten“ heraus konsequent ist, klingt an einer Stelle aus der *Moralphilosophie Collins* an, wo es heißt: „Die Alten hatten keine größere sittliche Vollkommenheit, als sie aus der Natur des Menschen fließen konnte, da nun diese sehr mangelhaft war, so waren auch ihre moralischen Gesetze mangelhaft.“ (XXVII 251) Von ihren Voraussetzungen her hätten die Stoiker im Grunde Epikureer bleiben müssen.⁵²⁸ Die Begründung der Selbstermächtigung der Vernunft auf natürlicher Basis musste Kant als Inkonsequenz erscheinen. Die Stoiker entkräfteten alle diese Einwände Kants vermutlich durch den Hinweis auf ihre metaphysische Grundprämisse: Der Logos ist auf allen Stufen der Entwicklung zwar jeweils unterschiedlich, aber dennoch als Erscheinung von etwas Einheitlichem präsent und gerade aufgrund dieser Universalität ein objektives Prinzip, das jeder Mensch vor jeder Empirie bereits in sich trägt und dessen Perfektion als dasjenige, was ihm im eigentlichen Sinne zuträglich ist, das Ziel seiner eigenen Vervollkommenung bildet.

Den Charakter des Moralprinzips, das aus der mit der Inkonsequenz des Bruchs während der Entwicklung verbundenen „transfiguratio“ zum Weisen entspringt, hielt Kant jedoch trotzdem für akzeptabel. Seinem Konzept zufolge stellt jedoch die „transfiguratio“ immer schon einen prinzipiellen Aspekt des Menschen dar, insofern dieser gewissermaßen als Doppelwesen im mundus sensibilis und mundus intelligibilis geboren wird. Obwohl er sich auf den Standpunkt des mundus intelligibilis stellen kann, um nach moralischen Prinzipien im mundus sensibilis zu handeln, kann er Letzteren nie hinter sich lassen: Er ist und bleibt immer und ewig Bürger beider Welten, nicht erst nur der einen und dann nur der anderen, wie die Stoiker annahmen.

4.2.3 Der Charakter des Sittengesetzes und Kants Stoizismus

Zac beginnt seinen Aufsatz über *Kant, les stoïciens et le christianisme* mit den Worten: «En comparant la sagesse stoïcienne à la sagesse épicurienne, Kant exprime nettement sa préférence pour la première.»⁵²⁹ Diesem Urteil ist zuzustimmen, denn trotz aller Einwände ist Kant dennoch der Meinung, die Stoiker hätten im Gegensatz zu Epikur⁵³⁰ „ihr oberstes praktisches Princip, nämlich die Tugend [...] ganz richtig gewählt.“ (V 126) Diese Auffassung widerspricht nicht seiner Kritik am stoischen Prinzip der Vollkommenheit, denn Kant billigt prinzi-

⁵²⁸ So zählt Kant das stoische Prinzip der Vollkommenheit auch zum „Epikurischen Princip der Glückseligkeitslehre“ (V 41).

⁵²⁹ Zac 1972, 137.

⁵³⁰ „Die Epikureer hatten nun zwar ein ganz falsches Princip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach jedes seiner Neigung, für ein Gesetz untergeschoben; [...]“ (V 126)

piell die Rigorosität des stoischen Tugendprinzips, nach dem der stoische Weise handelt, der aus dem Prozess der sich an naturalen Gütern orientierenden Oikeiosis herausgetreten ist. Indem Kant von dem Zweck, auf den die stoische Tugend als Vollkommenheit bezogen ist (das *summum bonum*), absieht und so auf die Oikeiosislehre als genetischer Moralbegründung verzichtet, kann er die These der Stoa von der Tugend als alleinigem Moralprinzip teilen, ohne deren naturalistische Prämissen akzeptieren zu müssen. Auch gelingt es ihm mit der Theorie der Achtung, den kategorischen Imperativ als *principium diiudicationis* und *executionis* zu verstehen und die Grundlegung seiner Ethik theologiefrei zu gestalten. Denn:

„Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. [...] Mithin mag das höchste Gut immer der ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den *Bestimmungsgrund* desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objecte zu machen.“ (V 109)

Hiermit vertritt er die in Reflexion 6584 (XIX 96) den Stoikern zugeschriebene und als chimärisch beurteilte Position, die er später in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ausdrücklich loben wird: „Die moralischen Gesetze schöpften sie (die Stoiker, U. S.) nun unmittelbar aus der auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objectiv, was die Regel betrifft, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, [...] alles ganz richtig angegeben.“ (VI Anmerkung zu S. 57) Ein Unterschied, der sich aus der Elimination der Oikeiosislehre aus der Grundlegung der Ethik ergibt, liegt jedoch darin, dass die Frage nach dem höchsten Gut sich erst am Ende in der „Dialektik“ einstellt (vgl. Abschnitt 4.2.1 des dritten Teils). Für die Stoa hingegen ist die Aufstellung des Tugendprinzips gerade durch die anfängliche Frage nach dem *summum bonum* bedingt.

Obwohl für Kant die Moralität an die praktische⁵³¹ Vernunft bzw. den Willen gebunden ist und bei den Stoikern die Form von Gesetzesartigkeit fehlt⁵³², mit der Kant den kategorischen Imperativ ausstattet, ist beiden Konzepten die prinzipielle Trennung der allein durch Vernunft bzw. ratio bestimmten Tugend von einer hedonistisch verstandenen Glückseligkeit bzw. vo-

⁵³¹ Kants praktische Vernunft emanzipiert sich von der Naturgesetzlichkeit und ist im noumenalen Bereich angesiedelt. Sie generiert aus sich heraus eine eigene gesetzliche Notwendigkeit der Moral. Die stoische ratio fügt sich hingegen in den einen und einzigen Kosmos ein und der stoische Weise ist zugleich Physiker und Theologe, weil er den Kosmos kennen muss, um in Einklang mit ihm leben zu können. Das kantische moralische Subjekt ist völlig unabhängig von der theoretischen Philosophie gedacht und erhält gerade dadurch seine Autonomie. Diese Differenzen hebt Gabaude 1973, 66-70 hervor.

⁵³² Dies betont Annas 1993, 448-449: „They (the Stoics and Kant, U. S.) are strikingly alike in that they both hold that it is the uncorrupted development of reason which leads the agent to grasp the moral point of view. The Stoics fall far short of Kant in giving formal criteria for identifying the moral point of view. There is nothing in the ancient texts which corresponds even remotely to Kant’s formula of universal law, or to an interest in universalizability as a necessary or sufficient condition of a reason’s being a moral reason.“

luptas gemein.⁵³³ Diese scharfe Trennung bei der Aufstellung des Moralprinzips wäre für Kant bis einschließlich 1781 nicht möglich gewesen. Ab 1785 wird ein Mensch, der sich allein am Sittengesetz orientiert, als autonom und frei, einer der vom Prinzip der Glückseligkeit bestimmt wird, als heteronom und material bestimmt verstanden.⁵³⁴ Daraus ergibt sich die Vorstellung, dass eine Handlung allein dann moralisch richtig ist, wenn sie ausschließlich unter der Rigide des Sittengesetzes (der stoischen *recta ratio*) erfolgt. Jeglicher andere Einfluss nimmt der Handlung allen moralischen Wert.⁵³⁵ Zwei Aspekte sind es vor allem, die aus diesem Grunde von der Stoa und von Kant als irrelevant für die Tugend angesehen werden:

1. Gemeinhin für gut Gehaltenes hat keinen Wert an sich, sondern ist in seinem Wert abhängig von dem Gebrauch durch den Willen bzw. der moralischen Disposition des Handelnden. In der Anfangspassage des ersten Abschnitts der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zählt Kant nach der (bereits der stoischen Gleichsetzung des bonum mit dem honestum ähnelnden⁵³⁶) Bestimmung des guten Willens als der Instanz, die allein ohne Einschränkung gut ist, eine Reihe von allgemein für gut gehaltenen Dingen und Zuständen auf: „*Talente* des Geistes [...], *Eigenschaften des Temperaments, Glücksgaben*“ und „*Mäßigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung*“ (IV 393-394). Sie haben für Kant den gleichen Status wie die stoischen *ἀδιάφορα*⁵³⁷, die für die Beurteilung dessen, was im eigentlichen Sinne gut oder schlecht genannt werden kann, einen gleichgültigen Charakter besitzen bzw. erst im Verein mit dem uneingeschränkt Guten einen gewissen Wert erhalten.⁵³⁸ Sie selbst sind weder gut noch schlecht. So heißt es z. B. in einer Reflexion: „Die stoische Sätze: ‚Gesundheit ist kein Gut und Schmerz kein Übel (Böses), sondern Verdienst und Verschulden‘ sind so sehr wahr, daß sie den Mann, an dem sie angetroffen werden, nicht gut, auch nicht böse machen.“ (XIX 118, Refl. 6630; Unterstreichung von mir, U. S.) Dennoch spricht Kant nicht selbst von *Adiaphora*, denn solche kann es für ihn als etwas *Moralisches*, das seiner Qualität nach unbestimmt wäre, gar nicht geben. Wenn man von Moral spricht, ist

⁵³³ Das ergibt sich bei der Stoa aus ihrer Telosbestimmung des Menschen. S. o. die Überlegungen zum Unterschied von voluptas bzw. kantischer Glückseligkeit und beatitudo in Abschnitt 4.2.1 des dritten Teils.

⁵³⁴ Zu den damit verbundenen sowohl in der stoischen Theorie als auch bei Kant anzutreffenden zwei Aspekten (der Unabhängigkeit von dem, was nicht von uns abhängt bzw. der kantischen Autonomie und dem freien Operieren mit den Vorstellungen durch den rechten Gebrauch der Vernunft bzw. der kantischen Selbstgesetzgebung des Willens) vgl. Gabaude 1973, 59.

⁵³⁵ Vgl. z. B. Cicero, *De officiis* III 33.119: „[...] omnem voluptatem dicimus honestati esse contrariam.“

⁵³⁶ Vgl. z. B. Cicero, *De finibus* III 26-28.

⁵³⁷ Vgl. DL VII 102-106, Cicero, *De finibus* III 50-55.

⁵³⁸ Vgl. Cicero, *Tusculanae disputationes* V 15.45: „An dubitas quin praestans valetudine, viribus, forma, acerrimis integerrimisque sensibus, adde etiam, si lubet, pernecitatem et velocitatem, da divitias, honores, imperia, opes, gloriam – si fuerit is, qui haec habet, iniustus, intemperans, timidus, hebeti ingenio atque nullo, dubitabisne eum miserum dicere? [...] Quod si ita est, ex bonis, quae sola honesta sunt, efficiendum est beatum; [...] Ex quo efficitur, ut quod sit honestum, id sit solum bonum.“

etwas entsprechend den zugrunde liegenden Maximen entweder gut oder böse, Mitteldinge gibt es nicht. Dasjenige, was weder gut noch böse genannt werden kann, hat gar keinen Bezug zur Moral, sondern unterliegt bloßen Naturgesetzen. Entsprechend heißt es in der *Religionschrift*: „Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge weder in Handlungen (*adiaphora*) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen.“ (V 22) Eine „moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*)“ ist nach Kants Meinung daher eine „bloß nach Naturgesetzen erfolgende Handlung [...], die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht: indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder *Gebot*, noch *Verbot*, noch auch *Erlaubniß* (gesetzliche *Befugniß*) statt findet, oder nöthig ist.“ (V Anmerkung zu S. 23) Obwohl der Gedanke der *Adiaphora* aus der Stoa stammt, heißt es bei Kant: „Man nennt gemeinlich die, welche dieser strengen Denkungsart (die keine *Adiaphora* im zuvor exponierten Sinne annehmen, U. S.) zugethan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist): *Rigoristen*; [...]“ (VI 22). Dieses Lob kann sich dem bisher über Kants Einstellung zu den Stoikern Gesagten zufolge nur auf sie beziehen, jedoch insofern damit lediglich die Rigorosität des am Ende der am Naturalen orientierten *Oikeiosis* Tugendbegriffs gemeint ist, der einen radikalen Bruch mit den Werten des Vorigen darstellt.⁵³⁹ Demjenigen, was vom Standpunkt des stoischen Weisen ein *Adiaphoron* ist bzw. demjenigen, das als *Adiaphoron aestimabile*⁵⁴⁰ ist, kommt aber für den von der Torheit zur Weisheit fortschreitenden und zunächst nur *καθήκοντα* ausführenden Menschen ein gewisser Wert zu. Das richtige Verhalten solchen schätzbaren *Adiaphora* gegenüber ist im Grunde das Thema von Ciceros *De officiis* und auch der anfänglichen Briefe Senecas an Lucilius. Diese *Adiaphora* sind für die Stoiker deswegen hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Moral relevant, weil sie auf dem Wege der Entwicklung vom Toren zum Weisen sowie für den „gemeinen“ Menschen eine Rolle spielen, obwohl sie – von der Tugend im eigentlichen Sinne her gesehen – wertlos sind. Allein Letzteres interessiert Kant an der Stoa. Er klammert deren Frage nach und Theorie von der Entwicklung des Toren zum Weisen zumindest in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* völlig aus, weil es ihm lediglich um die unterschiedliche Form von Gesetzlichkeit in Natur und Freiheit bzw. um eine strikte Trennung beider geht: Dann kann die

⁵³⁹ Entsprechend kommentiert auch Zac 1972, 141-143 die Stelle: «Au premier abord, il semble que Kant range les stoïciens plutôt parmi les ‚latitudinaires‘. [...] Cependant Kant range les stoïciens parmi les *rigoristes* et non parmi les *latitudinaires*. C’est que les stoïciens sauvegardent la spécificité et la pureté du Bien moral: la vertu n’existe selon eux que par sa propre perfection et n’admet ni le plus ni le moins.»

⁵⁴⁰ Vgl. zu der Differenzierung innerhalb der *Adiaphora* Cicero, *De finibus* III 50: „ut essent eorum alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum.“

Natur keinen Bezug mehr zur Moral und die Moral keinen mehr zur Natur haben. Diese strikte Trennung impliziert auch, dass Handlungen, die moralisch völlig irrelevant sind, z. B. ob ich mit dem linken oder rechten Fuß zuerst aufstehe, bloßen Naturgesetzen unterliegen und im Grunde keinerlei Freiheit mehr zulassen.⁵⁴¹ Die Anfangspassage der *Grundlegung* stellt somit nicht nur eine negative (wie Reich wollte⁵⁴²), sondern auch eine positive Auseinandersetzung mit der Stoa dar. Der moralische Wert der dort von Kant aufgezählten Güter kommt ihnen also erst durch den Überschritt in die Sphäre des Moralischen, des Willens, nicht aber an ihnen selbst zu. Lediglich unter diesem Aspekt folgt er den Stoikern, für die ebenfalls das Kriterium dafür, ob etwas uneingeschränkt gut ist, der Ausschluss der Möglichkeit des schlechten Gebrauchs ist.⁵⁴³ Die Art des Gebrauchs kann nun aber nicht mehr durch das Gebrauchte bestimmt sein, sondern setzt eine gute oder schlechte Disposition bzw. den guten Willen voraus.⁵⁴⁴ Obwohl es Unterschiede zwischen dem stoischen animus bzw. der voluntas und dem kantischen Willen insbesondere derart gibt, dass es in der Stoa keine strikte Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft gibt⁵⁴⁵, findet man vor allem bei Seneca Stellen, die der kantischen Herausstellung des guten Willens gegenüber den später als „material“ bezeichneten praktischen Bestimmungsgründen recht nahe kommen. So heißt es in *De beneficiis* bei Seneca: „Multum interest inter materiam beneficii et beneficium; itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum, quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tri-

⁵⁴¹ In der *Kritik der reinen Vernunft* hingegen war Kants Position noch ein wenig anders: Dort war Freiheit noch unbestimmt das „Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen“ (KrV A 533 / B 561), worunter wohl auch die Unterscheidung, mit welchem Fuß ich zuerst aufstehe, fällt.

⁵⁴² S. o. die Ausführungen auf S. 134. Vgl. Forscher 1995, Anmerkung 27 zu S. 117: „Die Nähe der stoischen Ethik zur kantischen Position wird nirgends deutlicher als in der Theorie der *ἀδιάφορα*. Mit Kant nennt die Stoa ‚gut im uneingeschränkten Sinn‘ (*ἀγαθόν*) nur den *λόγος* und die ihm entsprechende *ὁρμή*, während unter die *ἀδιάφορα* all das fällt, was dem vernünftigen Streben in irgend einer Weise vorgegeben ist und was es gut und schlecht gebrauchen kann. Vgl. I. Kant, GMS AA IV, 393ff.“ Schon Reich 1935, 27-32 und Forscher 1993, 70f. haben auf eine Präsenz stoischen Gedankenguts in diesen Anfangspassagen hingewiesen; Reich, wie schon gesagt, als negativer Cicero-Folie für Kant, Forscher hinsichtlich positiver Affinitäten zur Formel „id solum bonum esse, quod honestum sit“. Reichs ausschließliche Rückführung der Anfangspassagen der *Grundlegung* auf die ersten fünf Kapitel von Ciceros *De officiis* erscheint jedoch zu eng. Vgl. die Kritik von Laberge 1980, 427-431 an Reich 1935.

⁵⁴³ Kant spricht davon, dass „die *Talente* des Geistes [...] auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll [...] nicht gut ist.“ (IV 393) Vgl. DL VII 103: *ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ'οὐκ ἔστιν ἀγαθόν*.

⁵⁴⁴ Vgl. DL VII 104: *τῆς ποιᾶς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὐσης ἢ κακοδαιμονικῆς*.

⁵⁴⁵ Für die Stoiker wird das Erkennen einer Sache bereits unmittelbar von der Zustimmung und damit einem Willensakt abhängig gemacht, der unmittelbar handlungsbestimmend ist. Die mit dieser Zustimmung verbundene *ὁρμή* ist der *τοῦ ἀνθρώπου λόγος* [...] *προστακτικός* [...] *τοῦ ποιεῖν*, d. h. praktische Vernunft (vgl. SVF III 175 – Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 11 p. 1037f.). Eine unterschiedliche Gesetzmäßigkeit (Natur und Freiheit) für theoretisches Erkennen und praktisches Handeln wird jedoch nicht konstatiert, denn in beiden realisiert sich das eine Allgesetz, die überall als Allvernunft präsent ist. In dieser prinzipiellen Unterscheidung von Gesetzen der Natur und Gesetzen der Freiheit wird Kant in der Vorrede zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gerade seine spezifische Leistung sehen (vgl. IV 387). Zur Voranstellung des Wollens vor das Erkennen in der Stoa vgl. Schmitt 2003, 294-297.

buentis voluntas.⁵⁴⁶ Sowohl für Kant als auch für die Stoiker besteht die vollendete Tugend nicht darin, dass sich der Wille von etwas an sich selbst Gutem leiten lässt⁵⁴⁷, sondern das Gute wird erst dadurch gut, dass der Wille bzw. die stoische recta ratio, die sich auf es richtet, in guter Weise will.⁵⁴⁸ Wie bei Kant daher die Moralität einen „inneren Werth, d. i. Würde“ besitzt im Gegensatz zu dem, was nur einen „relativen Werth, d. i. einen Preis“ hat (IV 435), so kommt für die Stoiker allein einer bestimmten Disposition, der virtus, eine „propria aestimatio“ im Gegensatz zu den indifferenten Gütern, die als *ἀξία* bezeichnet werden, zu.⁵⁴⁹ Seneca spricht im Zusammenhang mit Körperlichem davon: „His pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit“⁵⁵⁰. Die Art des Gebrauchs einer Sache bestimmt die Qualität dieser Sache, nicht umgekehrt. In dieser stoischen Auffassung liegen die Wurzeln der neuzeitlichen Subjektivierung der Ethik und Rechtsbegründung.⁵⁵¹ Eng damit zusammen hängt ferner die terminologische Unterscheidung des *καθήκον* bzw. officium oder medium officium vom *κατόρθωμα* bzw. recte factum oder perfectum officium⁵⁵², die derjenigen von „pflichtmäßigem“ Handeln und „Handeln aus Pflicht“ (vgl. z. B. IV 398) bei Kant sehr nahe kommt. Für die Stoa wird eine Handlung als *κατόρθωμα* verstanden, wenn sie aus der Haltung des Weisen, dass es dem Prinzip des honestum entspreche, so zu handeln, ausgeführt wird. Dieselbe Handlung hat hingegen den Status eines *καθήκον*, wenn die Orientierung des Nichtweisen an den in der Oikeiosis angestrebten Gütern handlungsbestimmend ist.⁵⁵³ Eigentlich moralischen Wert besitzen nur die *κατορθώματα*.

⁵⁴⁶ Seneca, *De beneficiis* I 5.2. Vgl. auch *De beneficiis* I 6.1: „Itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed quae mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut dantur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.“ Ferner heißt es, die „beneficia“ bestünden „in ipsa faciendi voluntate“ (7.1). Vgl. auch Schink 1913, 443f. Pohlenz 1970-1972, I 319f. hat darauf hingewiesen, dass der Begriff der „voluntas“ bei Seneca zentral wird und eine gewisse Selbständigkeit vor dem Wissen bekommt. Vgl. z. B. *Epistulae morales ad Lucilium* 80, 4: „Quid tibi opus est, ut sis bonus? Velle.“ Die „bona voluntas“ steht unmittelbar neben der „virtus“ in *De beneficiis* V 3.2. Weitere Stellen gibt Pohlenz 1970-1972, II 159 an. Es steht jedoch außer Frage, dass Senecas voluntas nicht dem kantischen Willen, der im Begehrungsvermögen angesiedelt ist, und als radikal vom Erkenntnisvermögen getrennter Seelenteil verstanden wird, entspricht. Zu diesen Differenzen, auf die Gabaude 1973 in seiner Untersuchung zum Willen bei Kant und in der Stoa leider nicht hinweist, s. u. Abschnitt 4.2.4 des dritten Teils.

⁵⁴⁷ Das wäre die Position der platonisch-aristotelischen Theorie, in der zwischen der Ausrichtung auf ein vermeintliches Gut (*φαίνόμενον ἀγαθόν*) und der auf ein wirkliches Gut (*ἀγαθόν ὄν*) unterschieden wird. Für die Stoa ist das wahre Gut allein das, was die sittliche Disposition des Weisen nach der Selbstverabsolutierung der ratio als Gut vorgibt. Ohne die Vorschaltung dieses Kriteriums gibt es für sie nur scheinbare Güter, nicht aber etwas, was erstrebt würde, weil es an sich selbst gut wäre.

⁵⁴⁸ Ich übernehme eine Feststellung von Gabaude 1973, 54: «La vertu ne consiste pas à vouloir le bien, mais à **bien vouloir**. Les deux doctrines offrent un primat commun de l'intention, orientation morale du vouloir.»

⁵⁴⁹ Cicero, *De finibus* III, 34. Vgl. auch DL VII 105.

⁵⁵⁰ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 71, 33. Vgl. auch Cicero, *De officiis* I 30.106.

⁵⁵¹ Vgl. Gabaude 1973, 55.

⁵⁵² Zentrale Stellen sind DL VII 107-109; Cicero, *De officiis* I 3.8 und Cicero, *De finibus* III 20, 23ff., 45, 58ff.

⁵⁵³ Vgl. die Betonung Forschners 1995, 197, dass der Unterschied „nicht extensionaler Art, derart, daß mit *καθήκοντα* und *κατορθώματα* verschiedene Klassen von Handlungen denotiert würden“ sei. Das veranschaulicht recht gut folgende Stelle bei Cicero: „Quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit etiam inchoatum, ut, si iuste depositum reddere in factis sit, in officiis ponatur depositum reddere; illo enim addito ‚iuste‘ fit recte factum, per se autem hoc ipsum reddere in officio ponitur.“

2. Der Handlungserfolg ist zweitrangig gegenüber der moralischen Disposition des Handelnden: Wie Cicero bereits den bloßen Zustand der Furcht, der Traurigkeit oder der Lust für ein „peccatum“ hält, „etiam sine effectu“⁵⁵⁴, so betont Kant im Umkehrschluss, der „gute Wille“ sei

„nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte.“ (IV 394)

Beide betonen mit Nachdruck die Irrelevanz der Folgen der Handlung für die Beurteilung ihres moralischen Werts: „verum ut haec non in posteris et in consequentibus, sed in primis continuo peccata sunt, sic, ea, quae proficiscuntur a virtute, susceptione prima, non perfectione recta sunt iudicanda.“⁵⁵⁵ Bei Kant heißt es: „Wenn gleich [...] es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde [...]: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich hat.“ (IV, 394) Abweichungen von dieser Prioritätensetzung bestimmen sowohl Kant als auch die Stoiker als Grund der moralischen Verwerflichkeit einer Handlung. In der Begründung bestehen jedoch tiefgreifende Unterschiede. Im folgenden Abschnitt sollen diese Differenzen herausgearbeitet werden.

4.2.4 Befolgung und Nichtbefolgung des Tugendprinzips in der Stoa und bei Kant

In der Beantwortung der Frage, aus welchen Gründen Menschen dem rigorosen Tugendprinzip entsprechend handeln bzw. ob es ihnen gelingt, ihr Handeln vollständig danach auszurichten, gibt es Unterschiede zwischen Kants Konzept und dem der Stoa. Dass Kant sich gegen die Auffassung der Stoa vom vollkommen tugendhaften Weisen wendet, soll im nächsten Kapitel gezeigt werden. Zunächst soll thematisiert werden, in welcher Weise er von der stoischen Begründung der Befolgung und Nichtbefolgung des Tugendprinzips abweicht.

(*De finibus* III 59) Auf die konzeptionelle Gemeinsamkeit mit Kant hat schon Schink 1913, 442ff. hingewiesen. Vgl. auch Zac 1972, 143 und Gabaude 1973, 54-55. Daneben hat auch die verschiedentlich bei Kant anzutreffende Einteilung der Pflichten in enge und weite, in innere und äußere, in denen jedoch eine extensionale Unterscheidung intendiert ist, ihre Wurzeln in dieser stoischen Unterscheidung. Vgl. dazu den Aufsatz von Kersting 1982. Eine genauere Untersuchung dieser zwei Wirkungsstränge bei Kant ist ein Desiderat.

⁵⁵⁴ Cicero, *De finibus* III 32.

⁵⁵⁵ Cicero, *De finibus* III 32. Vgl. auch das Schützenbeispiel in III 22: Entscheidend ist, dass der Schütze alles tut, um das Ziel zu erreichen, ob er es wirklich erreicht, ist zweitrangig.

Sein Vorwurf an die Stoiker besteht in Folgendem: Obwohl es „in jedes Gewalt zu aller Zeit“ ist, dem „kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten“ (V 37), ist auch „[g]lücklich zu sein [...] nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“ (V 25) Da das Begehrungsvermögen für Kant aus zwei jeweils eine Eigengesetzlichkeit besitzenden Komponenten besteht, dem reinen und dem material bestimmten Willen, wird zwar gewährleistet, dass die Moralität des Menschen trotz aller Zuwiderhandlungen niemals pervertiert werden kann⁵⁵⁶, aber auch gleichzeitig verhindert, dass diese allein bestimmend sein kann. Daher ist Kant gegen die Stoiker der Meinung, die „bloße Liebe zum Gesetze (da es alsdenn aufhören würde, *Gebot* zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, *Tugend* zu sein)“ sei nicht erreichbar, sondern nur ein „beständige[s], obgleich unerreichbare[s] Ziel[e] seiner Bestrebung“ (V 84). In welcher Weise diese Kritik durch ein massives Anlegen der eigenen Prämissen an den stoischen Gegner bestimmt ist, soll der folgende Vergleich zeigen.

Die stoische Handlungstheorie lässt sich durch folgendes Grundschema beschreiben: *φαντασία* - *συγκατάθεσις* - *ὁρμή*.⁵⁵⁷ Der Trieb zur richtigen Handlung beruht auf der richtigen Zustimmung zu einer Vorstellung, auf einem Urteil. Der Trieb zu einer falschen Handlung, die zur Abweichung vom Tugendprinzip führt, beruht auf einer falschen oder schwachen Zustimmung. Falsche Zustimmungen führen zu Affekten, *πάθη* bzw. *perturbationes animorum*⁵⁵⁸, oder sind damit identisch.⁵⁵⁹ Gekennzeichnet sind sie dadurch, dass etwas für absolut gut gehalten wird, was eigentlich nicht absolut gut ist, indem z. B. etwas aus der Reihe der *Adiaphora* für das *honestum* gehalten wird. Cicero bezeichnet solche Urteile auch als „*opinionones*“ (griech. *δόξαι*) und „*iudicia levitatis*“⁵⁶⁰. Wichtig im Unterschied zu Kant ist, dass die Stoiker zu dieser Meinung kommen, weil sie infolge ihrer im Großen und Ganzen wohl übereinstim-

⁵⁵⁶ Vgl. auch die Feststellung, „selbst der ärgste Bösewicht“ wünsche, „wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, [...] wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, [...] daß er auch so gesinnt sein möchte.“ (IV 454)

⁵⁵⁷ Vgl. Forschner 1995, 116. Eine ausführliche Beschreibung dieses Zusammenhanges findet sich am Anfang des zweiten Buches von Senecas *De ira*: Der Zorn entsteht erst, wenn die Seele mit einer gewissen sie bewegendem „*species oblata iniuriae*“ infolge einer vermeintlichen Erkenntnis (*intellexit aliquid*), man hätte nicht verletzt werden sollen, die Begierde nach Rache verbindet und dann dieser Verbindung zustimmt (*assensus*). Das Zustandekommen des Zorns ist also aus der „*species*“ und dem „*iudici[um]*“ zusammengesetzt (*compositus*) und nicht ein einfacher (*simplex*) „*impetu[s]*.“ (II 1.1-5)

⁵⁵⁸ Vgl. Cicero, *De finibus* III 35.

⁵⁵⁹ Zenon hat das Pathos als eine Folgeerscheinung der Zustimmung angesehen, Chrysipp als mit ihr identisch gedacht. Vgl. zu dieser Problematik Pohlenz 1970-1972, I 143-148.

⁵⁶⁰ Vgl. Cicero, *Tusculanae disputationes* IV 7.14-15 und *De finibus* III 35.

menden Auffassung von einer einheitlichen Seele⁵⁶¹ „alle Verfehlungen des Menschen, seien sie theoretischer oder praktischer Art, in eine Perversion der Vernunft selbst und nicht in ein falsches Verhältnis der Vernunft zu anderen Seelenvermögen“⁵⁶² setzen. Für Seneca z. B. haben „affectus et ratio“ keine „separata[e] [...] sedes sua[e] diducta[e]que“, sondern lassen sich durch eine schlichte „mutatio animi“⁵⁶³ erklären. Ziel ist die Eliminierung dieser Fehlurteile durch die Stärkung des Logos dahingehend, dass er nur noch richtige Zustimmungen ausführt, wie es beim Weisen der Fall ist. Darauf beruht die Möglichkeit der Erreichung der vollkommenen Tugend und die Freiheit von jeglichen Affekten, da beides nur von der Zustimmung der Geistseele abhängt, welche allein als völlig in der Macht des Menschen vorgestellt wird: „in nostra [...] potestate“⁵⁶⁴. Dieses Konzept ist wichtig für den Neustoizismus eines Lipsius und Du Vair geworden.⁵⁶⁵

Kant vertritt nicht diese Theorie einer einheitlichen Logosseele⁵⁶⁶, sondern eine Lehre, nach der sich „alle Vermögen des menschlichen Gemüts ohne Ausnahme auf die drei zurückführen“ lassen: „das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen.“ (XX 205-206) Aus der Perspektive der *Kritik der praktischen Vernunft* ist diese Trias auch Grundlage für die Themenstellung der (bis dahin zwei) Kritiken.⁵⁶⁷ Hiermit steht Kant in einer neuzeitlichen Tradition, die seit Tetens' *Philosophischen Versuchen* von 1777 allgemeine Verbreitung fand.⁵⁶⁸ Die Herausstellung folgender für die Moral relevanter Aspekte entspringt jedoch Kants eigener Leistung:

⁵⁶¹ So Forscher 1995, 120, 122. Streitpunkt ist Ciceros Rede von einer „duplex vis animorum“ in *De officiis* I 28.101 und in den *Tusculanae disputationes* II 21.47, wo es heißt: „Est enim animus in partis tributis duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers.“

⁵⁶² Forscher 1995, 122.

⁵⁶³ Seneca, *De ira* I 7.3. Vgl. auch I 7.2: „Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur affectus ut illos non patiatul ultra quam oportet procedere, sed in affectum ipse mutatur [...]“

⁵⁶⁴ Cicero, *Tusculanae disputationes* IV 7.14. Vgl. auch Ciceros Äußerung in *De fato* 42: „[...] visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate [...]“

⁵⁶⁵ Zur opinio bei Lipsius und Du Vair vgl. Abel 1978, 67-69, 85, 114-125. Ähnlich wird auf der Titelseite von Tolands Schriftensammlung *Letters to Serena*, in der auch die Schrift *Origin and force of prejudices* enthalten ist, die stoische Wendung gegen die bloße Meinung, die opinio, prägnant durch ein als Motto fungierendes Cicerozitat zum Ausdruck gebracht: „Opinionum Commenta delet Dies, Naturae Iudicia confirmat.“ Das Zitat steht bei Cicero in *De natura deorum* II, 5 und lautet dort: „Opinionis enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat.“ Vgl. zu Toland Gawlick 1963, 668.

⁵⁶⁶ Darauf weist auch Schneewind 1996, 294 hin.

⁵⁶⁷ „Auf diese Weise wären denn nunmehr die Prinzipien a priori zweier Vermögen des Gemüts, des Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ausgemittelt und nach den Bedingungen, dem Umfange und Grenzen ihres Gebrauchs, bestimmt, hiedurch aber zu einer systematischen, theoretischen sowohl als praktischen Philosophie, als Wissenschaft, sicherer Grund gelegt.“ (V 12)

⁵⁶⁸ Zu den Voraussetzungen von Kants Dreivermögenlehre im späten 17. und im 18. Jahrhundert vgl. Büttner 2000, 43-53.

1. Thema der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* ist das Begehrungsvermögen. Da dieses in seiner reinen Form unabhängig vom Erkenntnisvermögen gedacht wird, kritisiert Kant Platon und auch die Stoa, die für ihn beide fälschlicherweise das richtige Handeln an eine dem Willen vorgeschaltete Erkenntnis banden.

2. Die Beschäftigung sowohl der *Grundlegung* als auch der *Kritik der praktischen Vernunft* mit der Fundierung der Moral durch den Aufweis der Wirklichkeit und Möglichkeit eines reinen Gebrauchs des Begehrungsvermögens (reiner Wille, praktische Vernunft) nimmt mit der Theorie des kategorischen Imperativs zugleich die zweite Hälfte des Begehrungsvermögens in den Blick. Denn das Begehrungsvermögen lässt sich als unter Naturgesetzen stehend seine Inhalte durch ein anderes Vermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, vorgeben und besitzt dadurch eine nie auszuräumende Tendenz zur Heteronomie. Dieser Doppelaspekt des Begehrungsvermögens ist jedoch nicht ohne Kants Dichotomie von Ding an sich und Erscheinung zu denken, die der Stoa fremd ist.

Unter diesen Voraussetzungen konnte Kant die Abweichung vom Sittengesetz nicht wie die Stoiker durch eine Perversion des erkennenden Logos, den der Mensch erst noch in seine Gewalt bekommen müsste und als Weiser auch könnte, sondern in der nie zu eliminierenden Doppelstruktur der *conditio humana* des Willens begründet sehen.⁵⁶⁹ Unter Überführung des stoischen Verständnisses der „perturbationes animorum“ als „opiniones“, die eine Urteilsstruktur besitzen, in das eigene Gedankenmilieu formuliert Kant seine Position besonders scharf in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: Die stoische Eliminierung der *opiniones* durch eine *mutatio* der Geistseele versteht er als Beseitigung täuschender „Neigungen“ unter Annahme eines „unverdorbene[n] Wille[ns]“ (VI 57 und Anmerkung) und kritisiert sie entsprechend. Die Position des Gegner würde voraussetzen, dass das Begehrungsvermögen, welches als heteronom von Neigungen und dadurch von einem weiteren Vermögen bestimmt wird, diese Fremdbestimmung grundsätzlich und ein für alle Mal durch den Sieg des unverdorbenen Willens ablegen könnte. Einen unverdorbenen Willen bzw. einen Willen, der sich wieder zu einem solchen läutern könnte, gibt es für Kant aber nicht. Das Übel liegt für ihn nicht in den Neigungen, von denen es sich lediglich zu befreien gilt, sondern in der Art des prinzipiellen, d. h. einer *Maxime* folgenden positiven Verhaltens des Willens ge-

⁵⁶⁹ Dies wird Kant in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* weiter ausarbeiten. Dort wird der Mensch aufgrund einer „intelligible[n] That“ (VI 31) als „von Natur böse“ (VI 32) verstanden. Er besitzt einen „Hang zum Bösen“ (VI 44).

genüber den Neigungen, das in der Eigenschaft des Menschen als Angehörigem der Sinnenwelt seinen tieferen Grund hat (vgl. zur Kritik an den Stoikern VI 57-60).

4.2.5 Die Konzeption der moralischen Persönlichkeit⁵⁷⁰ in der Stoa und bei Kant

Bei der Aufsuchung des Moralprinzips wendet sich Kant gegen jede Form möglicher Selektion unter den Menschen hinsichtlich ihrer Fähigkeit zur Moralität, d. h. sowohl gegen das platonische intellektuelle Erziehungsmodell als auch gegen den seinerseits bereits gegen Platon gerichteten stoischen Fortschrittsgedanken, bei dem auch nur wenige die höchste Stufe erreichen können: Für die Stoa ist der Mensch im Unterschied zu den Tieren durch seine ratio befähigt, sein Verhältnis zu Äußerem von seiner Zustimmung abhängig zu machen. Die richtige Form der Zustimmung wird für den Menschen im Laufe der Oikeiosis gewissermaßen selbst ein *οἰκεῖον*, da die Stoiker nach Cicero meinen, dass „a falsa adsensione magis nos alienatos esse quam a ceteris rebus, quae sint contra naturam“⁵⁷¹. Im auswählenden Umgang mit den natural erstrebten Gütern entwickelt sich die menschliche ratio zu einer verfestigten Haltung, deren Merkmal, das *honestum*, schließlich zum eigentlichen *bonum* wird, so dass man erst am Ende eines langen Prozesses zum stoischen Weisen werden kann.⁵⁷² Die durch die unterschiedliche Disposition des Weisen und Nichtweisen bedingte Qualität von Handlungen drückt die Stoa durch die terminologische Unterscheidung des *καθῆκον* bzw. *officium* oder *medium officium* und des *κατόρθωμα* bzw. *recte factum* oder *perfectum officium* aus.⁵⁷³

Dieser Auffassung, nach der allein der Weise weiß, was richtiges Handeln auszeichnet, setzt Kant entgegen: „Was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu thun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu thun sei, schwer, und erfordert Weltkenntniß; d. i. was *Pflicht*

⁵⁷⁰ Ich gebrauche den Begriff hier unterterminologisch ohne Assoziationen zum „persona“-Begriff Ciceros oder zur kantischen „Persönlichkeit“.

⁵⁷¹ Cicero, *De finibus* III 18.

⁵⁷² Vgl. Cicero, *De finibus* III 20-21: „[...] primum est officium – id enim appello *καθῆκον* –, ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria. Qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse inceptit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant *ἐννοίαν* illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, qua prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod *ὁμολογίαν* Stoici, nos appellemus *convenientiam*, si placet – cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum.“

⁵⁷³ S. o. Anmerkung 553.

sei, bietet sich jedermann von selbst dar“ (V 36).⁵⁷⁴ Das moralische Gesetz ist ein „Factum der Vernunft“ (V 47), das als „Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibbar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich“ (V 35) ist. Und in der *Grundlegung* spricht Kant von einem „Compass in der Hand“, mit dem die „gemeine[n] Menschenvernunft [...] in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei.“ (IV 404) Die Feststellung, „daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein“ (IV 404), richtet sich wohl hauptsächlich gegen die stoische sapientia.⁵⁷⁵ Denn auch an anderer Stelle setzt Kant ebenfalls „Wissenschaft“ und die stoische Idee der „Weisheit“ dem „gemeinen *Menschenverstand*“ (Anmerkung zu V 128) entgegen.⁵⁷⁶ Hier ist freilich ein weiterer Begriff von „Wissenschaft“ gemeint, denn „Wissenschaft“ im engeren Sinn ist nach Kant eine kritische Bedingung für die Weisheitslehre.⁵⁷⁷ Ein fundamentaler Unterschied zur Stoa und zu Platon besteht also darin, dass Kant die Moralität über die Versuche der Stoa hinaus nochmals radikal demokratisiert⁵⁷⁸, indem er sie in Analogie zur politischen Gesetzgebung in einer Republik versteht, in der jeder Mensch zugleich Citoyen und Bourgeois ist: „Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, [...]“ (V 82). Eine damit verbundene Beliebigkeit von Interessen der Glieder wird dadurch ausgeschaltet, dass das Sittengesetz ein formales ist und die Gründung der Republik im intelligiblen Reich der Sitten stattfindet. Der einzige antike Autor, der für diese Demokratisierung geltend gemacht wird und der zugleich der einzige antike Autor ist, der in der *Grundlegung* überhaupt genannt wird, ist Sokrates⁵⁷⁹:

„Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie (die gemeine Menschenvernunft, U. S.), mit diesem Compass in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that,

⁵⁷⁴ Vgl. Schink 1913, 445.

⁵⁷⁵ Vgl. Schneewind 1996, 297, der von einer „most un-Stoic position“ spricht.

⁵⁷⁶ Ein möglicher Abweis der immerhin auch an Erkenntnis gebundenen Theorie Platons kann wohl aus folgendem Grund ausgeschlossen werden: An anderer Stelle beruft sich Kant auf die „Alten“, für die die „Weisheitslehre [...] eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei.“ (V 108) Da im Zusammenhang der hier behandelten Thematik als „Alte“ nur Epikur und die Stoiker in Frage kommen, Epikur aber gemeinhin als bildungsfeindlich gilt, können nur die Stoiker gemeint sein. Zum Unterschied der Vorstellung von Bildung bei Platon und in der Stoa s. u. Abschnitt 5.3.1.

⁵⁷⁷ Z. B. in Kants Aussage, „Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet)“ sei „die enge Pforte, die zur *Weisheitslehre* führt.“ (V 163)

⁵⁷⁸ Vgl. Gabaude 1973, 72-73. Auch Annas 1993, 449 spricht von „the extreme ‘democracy’ of Kant’s account, in which it is rational humanity just as such which is the locus of moral value.“ Zu den Demokratisierungstendenzen der Stoa gegenüber Platon s. die Ausführungen in Abschnitt 5.3.1.

⁵⁷⁹ Zu Kant und Sokrates vgl. Velkley 1985.

auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein.“ (IV, 404)

Wichtig ist, dass man an dieser Stelle mit Sokrates nicht Platon assoziiert und auf einen noch vorhandenen Platonismus Kants schließt.⁵⁸⁰ Was Kant hier interessiert, ist die Übertragung von Sokrates' Methode im *Menon*⁵⁸¹ auf die Moral. Die Methode besteht darin, einen ungebildeten Sklaven, „ohne [...] im mindesten etwas Neues zu lehren“ (s. o.), geschickt zu befragen, so dass er ein geometrisches Problem lösen kann. Kant kannte diese Passage sicher aus dem Bericht von Cicero in den *Tusculanae disputationes*.⁵⁸² Ferner steht sicherlich die bekannte Cicerostelle im Hintergrund, an der Sokrates als derjenige bestimmt wird, der die Philosophie gleichsam populär machte, indem er sie vom Himmel auf die Erde holte, in den Häusern einfuhrte und ihr eine praktische Richtung gab⁵⁸³, sowie Senecas Hinweis auf „Socrates qui totam philosophiam revocavit ad mores“⁵⁸⁴. Kant knüpft auf diese Weise mit seiner Radikalisierung der stoischen Demokratisierung der Ethik noch an das von den Stoikern proklamierten Sokratesbild an: Sokrates als Freund der gemeinen Vernunft, der die Moral vom (platonischen) Ideenhimmel in die Häuser von jedermann holte. Die Berufung auf Sokrates dient dem Zweck jeglichen Ausschlusses von intellektuellen Erkenntnisanstrengungen als Bedingung des Wissens um ein moralisches Prinzip und darf daher auf keinen Fall als Reminiszenz an den „vornehmste[n] Philosoph [...] des Intellektuellen“ (KrV A 853 / B 881) Platon verstanden werden.

Ferner wendet sich Kant gegen die stoische Auffassung, dass ein Mensch, der das rigorose Tugendprinzip kenne, zwangsläufig immer danach handle, indem er jeglicher Neigungsbestimmtheit enthoben sei. Cicero beschreibt den stoischen Weisen als einen „vir altus et excellens, magno animo, vere fortis, infra se omnia humana ducens“⁵⁸⁵, der vollkommen frei ist

⁵⁸⁰ Dies hat Reich 1935, 12-13 getan.

⁵⁸¹ Platon, *Menon* 81e-86c.

⁵⁸² Vgl. Cicero, *Tusculanae disputationes* I 24.57. Vgl. bei Kant auch IX 477: „Bei der Ausbildung der Vernunft muß man sokratisch verfahren. Sokrates nämlich, der sich die Hebamme der Kenntnisse seiner Zuhörer nannte, giebt in seinen Dialogen, die uns Plato gewissermaßen aufbehalten hat, Beispiele, wie man selbst bei alten Leuten manches aus ihrer eigenen Vernunft hervorziehen kann.“

⁵⁸³ Cicero, *Tusculanae disputationes* V 4.10: „Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in uribus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.“ Vgl. auch Cicero, *Tusculanae disputationes* III 4.8, wo Sokrates als derjenige bestimmt wird, „a quo haec omnis, quae est de vita et de moribus, philosophia manavit.“ In einer Fußnote zu „Sokrates“ schreibt Kant an anderer Stelle: „Philosophiam de coelo devocavit.“ (XVI 57) Vgl. Samsom 1927, 51. In der *Logik Jäsche* heißt es ähnlich: „Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen speculativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab.“ (IX 29) Böhms (1966, 279) Urteil, Kant stelle sich in die Nachfolge von Sokrates, um „in kritischer Neugrundlegung den Bau intellektuell-religiöser Sittlichkeit aufzuführen“, ist jedoch unzutreffend.

⁵⁸⁴ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 71, 5.

⁵⁸⁵ Cicero, *De finibus* III 29.

und keine Begierden mehr kennt: „solus liber nec dominationi cuiusquam parens nec oboediens cupiditati“⁵⁸⁶. Auch Seneca nennt in seiner Schrift *De constantia sapientis* die Weisen „contemptores voluptatis“⁵⁸⁷. Der einzige Unterschied zwischen Weisen und Göttern stellt nur noch die Sterblichkeit dar.⁵⁸⁸ Im einmal erreichten steten Wissen um das honestum als einziges bonum ist der stoische Weise ein für alle Mal frei von allen „perturbationes animi“, die als „opinionones ac iudicia levitatis“⁵⁸⁹ verstanden werden, und entscheidet sich stets für das Richtige. Daher wird die virtus als Besitz verstanden, und zwar als einziger Besitz, der dem Weisen nicht entrissen werden kann: „unius enim in possessione virtutis est, ex qua depelli numquam potest“⁵⁹⁰. Kant hingegen hält diese Auffassung für „moralische Schwärmerei“, die „die Stoiker [...] statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten, eingeführt“ hätten (vgl. V 86). Die Stoiker hätten mit ihrem Verständnis von „Tugend [...] das moralische Vermögen des Menschen, unter dem Namen eines Weisen, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt, und etwas, das aller Menschenkenntniß widerspricht, angenommen.“ (V 127) Für Kant ist vielmehr „die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, [...] Achtung fürs moralische Gesetz.“ (V 84) Daher bestimmt er Tugend als „moralische Gesinnung im Kampfe“ (ebd.), weil der Mensch „niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein“ (V 84) kann.⁵⁹¹ Diese Tatsache wird in der *Religionschrift* näher als das „radikale Böse“ des Menschen verhandelt. Der kategorische Imperativ bleibt trotz der Reinheit seiner Forderungen für den Menschen immer ein Gebot, das sich gegen die Neigungen richtet. Gerade in dieser Opposition besteht ja seine Funktion als Imperativ. Als zur intelligiblen Welt gehörige Persönlichkeit ist der Mensch der Ursprung der Pflicht und legt sich selbst als zur Sinnenwelt gehörig das Sittengesetz auf, dem er deswegen mit Achtung begegnet (V 87). Wenn Kant diesbezüglich feststellt, auf diese Weise werde uns der „Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens“ bemerklich, indem der „Eigendünkel“ niedergeschlagen werde (V 87), richtet sich das gegen die Stoiker, die auch in Reflexionen öfters des Eigendünkels bezichtigt werden (s. o. Abschnitt 4.1 des dritten Teils). Denn trotz aller Vernunft bleibt der Mensch für Kant letztlich doch „zu beiden Welten gehörig.“ (V 87)

⁵⁸⁶ Cicero, *De finibus* III 75.

⁵⁸⁷ Seneca, *De constantia sapientis* II 2.

⁵⁸⁸ Vgl. Seneca, *De constantia sapientis* VI 3: „Non est quod dubites an attollere se homo natus supra humana possit, [...]“ Ferner nennt er den Weisen „proximusque diis“ (VIII 1).

⁵⁸⁹ Cicero, *De finibus* III 35. Zur Leidenschaftslosigkeit des Weisen vgl. Auch DL VII 117.

⁵⁹⁰ Seneca, *De constantia sapientis* V 5.

⁵⁹¹ Diesen Aspekt betont auch Zac 1972, 150: «[I]ls (les stoïciens, U. S.) ignorent les bornes de la nature humaine et oublient que l'homme n'est pas seulement un être raisonnable, mais encore un être fini, en qui la raison, loin d'être dans le prolongement des tendances naturelles, coexiste avec elle et sans exercer sur elles une influence immédiate.»

Zusammengefasst unterscheiden sich die Konzepte der moralischen Person Kants und der Stoa also in Folgendem: Das Bewusstsein um das moralisch geforderte Handeln in einer bestimmten Situation ist für Kant nicht nur dem am Ende des Reifungsprozesses der ratio angelangten stoischen Weisen oder dem intellektuell gebildeten Platoniker, sondern jedem Menschen zugänglich, weil es sich in Form des Sittengesetzes als kategorischer Imperativ aufdrängt. In diesem Bewusstsein ist jedoch nicht schon Tugend im Sinne einer Haltung vollkommener Moralität, bei der das Sittengesetz seinen imperativischen Charakter verliert, analytisch enthalten. Das wäre es aber für den stoischen Weisen. Die Erreichung der vollkommenen Moralität, von der Kant schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* sagt, der Mensch habe sie „sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen“ (V 84), wird unter dem Aspekt der Bestimmung des Menschen ein Thema von Kants Geschichtsphilosophie werden. Dieser Komplex, der in dieser Arbeit nicht thematisiert werden soll, wird mit der Vorsehung einen weiteren stoischen Teilaspekt für die Argumentation verwenden.

5 Weitere Überlegungen zur Methode und den Einteilungsschemata

Im Folgenden soll ein weiterer Aspekt der zu Beginn des 4. Kapitels dieses Teils behaupteten Kompliziertheit der Stoapräsenz bei Kant an drei Beispielen aus dem Bereich der praktischen Philosophie illustriert werden. Ohne dass Kant sich vermutlich dessen bewusst wäre, sind viele Prämissen, insbesondere auch der theoretischen Philosophie, ideengeschichtlich nicht ohne bestimmte Theoreme der Stoa denkbar und ließen sich in einer hier nicht intendierten eher systematisch ausgerichteten Untersuchung genauer aufzeigen. Hier soll jedoch gezeigt werden, wie sich bei Kant neben den bisher dargestellten offensichtlicheren Beziehungen indirekte Parallelen zur Stoa aufzeigen lassen, die seine Argumentation, Disposition oder Diktion an bestimmten Stellen betreffen.

5.1 Die „Paradoxa Stoicorum“ und Kants Moral

Mit der Theorie der Achtung, die als selbstgewirkte Triebfeder an die Stelle der Neigung tritt, und des moralischen Gesetzes, welches die Stelle der Fremdbestimmung durch ein Objekt einnimmt, beansprucht Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine Neukonzeption der Moral zu liefern, die als konsequente Umkehrung der Naturordnung gelten kann; sogar die Disposition der Schrift soll eine vermeintliche Umkehrung der ersten Kritik darstellen.⁵⁹² Die Bedeutung dieser Verkehrung für die Theorie und Praxis der kantischen Moralphilosophie, die ihren wohl aussagekräftigsten Niederschlag in Kants Rede vom „Paradoxon der Methode“⁵⁹³ findet, hat Brandt in einem Aufsatz untersucht und Erläuterungen zu den antiken Wurzeln und dem Rahmen zeitgenössischer Diskussionen gegeben, in den die Problematik einzuordnen ist. Paradox sei Kants Methode,

„weil sie dem widerspricht, was dem Anschein nach richtig wäre, denn die Vernunft- und Moralordnung verkehrt die natürliche Ordnung, die sich uns zunächst auch im Moralischen aufdrängt: Daß wir zuerst ein Objekt wahrnehmen oder vorstellen, daß dieses Objekt unsere Lust oder Unlust erregt und dann drittens das Begehungsvermögen entsprechend der erregten Neigung bestimmt wird. Das formale Prinzip geht, so Kant in der

⁵⁹² Vgl. Kants Beteuerung, dass „jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft tut, sogar im praktischen Felde [...] sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschließe, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloß um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre“ (V 106), in der „Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“. Er erwähnt jedoch an keiner Stelle, dass er für diese „auf keinerlei Weise gesuchte [...] genaue Eintreffung“ (ebd.) die Disposition der *Kritik der reinen Vernunft* retrospektiv ändern musste, damit sie „ganz analogisch mit der theoretischen [...], aber in umgekehrter Ordnung“ (V 90) ausfällt: In der *Kritik der reinen Vernunft* wurde nämlich nicht die „Analytik der theoretischen reinen Vernunft [...] in transscendentale Ästhetik und transscendentale Logik“ (V 90) eingeteilt, sondern es bestand eine Einteilung in Ästhetik und Logik und eine Untereinteilung der Logik in Analytik und Dialektik.

⁵⁹³ „Hier ist nun der Ort, das *Paradoxon der Methode* in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.“ (V 62)

zweiten *Kritik*, paradoxerweise dem materialen voraus und hat derart die Möglichkeit, das Materiale durch die Form zu bestimmen.⁵⁹⁴

Im Folgenden sollen diese Überlegungen durch die Betrachtung der wörtlich-prägnanten Bedeutung von „paradox“ als desjenigen, was sich „gegen eine Meinung“, *παρὰ δόξαν*, contra opinionem, richtet, ergänzt und auf diese Weise ein Bezug zu den „Paradoxa Stoicorum“ Ciceros hergestellt werden. Dass die Kernsätze der Stoa „paradox“ erscheinen, ist nicht unwesentlich dadurch bedingt, dass der stoische Weise als von jeder *δόξα*, jeder opinio, frei gedacht und in seinen Eigenschaften als Gegenmodell zu dem in den Meinungen befangenen Nichtweisen konzipiert wird. Daher erscheint er dem Nichtweisen „paradox“. Cicero selbst hat dieses an mehreren Stellen zum Ausdruck gebracht. So greift er in der Rede *Pro Murena* 14 stoische Thesen an. Im Proömium zu den *Paradoxa Stoicorum* hingegen verteidigt er sieben stoische Thesen, die „*admirabilia contraque opinionem omnium (ab ipsis etiam παρὰ δόξαν appellantur)*“⁵⁹⁵ seien. In *De finibus* präsentiert er ein Argument gegen den möglichen Einwand, es sei verwunderlich (*mirum*), dass sich die sapientia von ihrem Ausgangspunkt, den *initia naturae*, emanzipiere und zum Selbstzweck werde⁵⁹⁶, vertritt jedoch selbst eher den akademisch-peripatetischen Standpunkt. Horaz macht sich in einer Satire über den Satz der Stoiker, dass alle Verfehlungen gleich seien, und über den stoischen Weisen lustig.⁵⁹⁷

Dass Kant mit den Problemen der antiken Stoa, deren Lehre dem Alltagsverstand unverständlich bleiben musste, vertraut war, ist aufgrund seiner Kenntnis der römischen Autoren höchst wahrscheinlich. Kant selbst dient der Begriff des Paradoxen allerdings auch grundsätzlich zur Kennzeichnung wichtiger Systemstellen seiner Philosophie: So verwendet er ihn bereits zur Kennzeichnung einiger Zusammenhänge der *Kritik der reinen Vernunft*, die primär keinen Zusammenhang mit stoischen Überlegungen aufweisen.⁵⁹⁸ In der *Grundlegung* jedoch lässt sich die Beschäftigung mit einem „Paradoxon“ (IV 439) feststellen, die gewisse Parallelen zur Stoßrichtung der stoischen Paradoxa aufweist. So ähnelt bereits der erste Satz „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Ein-

⁵⁹⁴ Brandt 1995, 207. Vgl. die Feststellung Kants, wir fänden „unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung, oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmache, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei.“ (V 74)

⁵⁹⁵ Cicero, *Paradoxa Stoicorum* Proömium 4. Zum Verhältnis der in der Rede *Pro Murena* aus dem Jahre 63 und den *Paradoxa Stoicorum* aus dem Jahre 46 behandelten Paradoxa vgl. den Aufsatz von Kumaniecki 1957.

⁵⁹⁶ Vgl. Cicero, *De finibus* III 23.

⁵⁹⁷ Vgl. Horaz, *Satirae* I 3.96-142. Dass Kant diese Satire vertraut war, zeigt sein Zitat von Vers 68 („vitiis nemo sine nascitur“) in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (VI 32).

⁵⁹⁸ Vgl. dazu Simon 1992, 50-54 und Brandt 1995, 213-216.

schränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (IV 393) trotz aller damit verbundenen Stoakritik in der pointierten Diktion dem ersten von Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* rhetorisch⁵⁹⁹ verteidigtem Satz: „Quod honestum sit id solum bonum esse.“⁶⁰⁰ In der *Grundlegung* spricht Kant noch nicht vom „Paradoxon der Methode“. Hier ist aber ein Verfahren zu beobachten, durch das ähnlich wie bei Cicero der in diesem Satz formulierte provokative Gehalt gegen sich aufdrängende Einwände, die aus einem Befremden am Gesagten heraus formuliert werden, verteidigt wird. So folgt auf die Explikation der Eingangsthese durch den Abweis bloß bedingt gut zu nennender Dinge und des durch das Wollen zu erreichenden Zwecks eine Auseinandersetzung mit einem möglichen Einwand:

„Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werthe des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege [...]“ (IV 394; Unterstreichung von mir, U. S.)⁶⁰¹.

An dieser Stelle sind die Gegner nicht primär die „gemeine Vernunft“⁶⁰² bzw. die Menge der stoischen Nichtweisen, denen etwas „paradox“ erscheint, sondern vor allem Philosophen, vermutlich unter anderem Christian Garve, gegen dessen Ciceroübersetzung sich die Schrift ursprünglich richten soll (s. die Ausführungen auf S. 134). So werden zu Anfang des zweiten Abschnitts „gerechte Klagen“ angeführt, „daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichere Beispiele anführen könne“, woher es „zu aller Zeit Philosophen gegeben“ habe, „welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet“ hätten (IV 406; Unterstreichung von mir, U. S.). An anderer Stelle kommt jedoch die „gemeine Vernunft“ wieder hinein, wenn Kant davon spricht, dass die „Unschuld [...] leicht verführt“ werde, weil der „Mensch [...] in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht [...] an seinen Bedürfnissen und Neigungen“ fühle, woraus eine „*natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln“, entspringe. Das Ergebnis ist eine „Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche“, eine „Zweideutigkeit“, aus der nur die „Philosophie [...] in einer vollständigen Kritik

⁵⁹⁹ Vgl. Cicero, *Paradoxa Stoicorum* Proömium 5: „quae dicuntur in scholis *ῥετικῶς*, ad nostrum hoc oratorium transfero dicendi genus.“ Zum Zusammenhang von Rhetorik und Paradox bei Cicero vgl. Lefèvre 1992, 215–217.

⁶⁰⁰ Cicero, *Paradoxa Stoicorum* I 5.

⁶⁰¹ Forschner 1989, 66–67 bemerkt zur Stelle: „Die These ‚von dem absoluten Werte des bloßen Willens‘ (394, 32f.) gilt ‚unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben‘ (34f.) als befremdlich. Dies besagt: sie ist für einen gewichtigen, wenn nicht den überwiegenden Teil der zeitgenössischen Popularphilosophie und der durch sie Gebildeten ein Paradoxon.“ (Unterstreichung von mir, U. S.)

⁶⁰² Er betont sogar, dass die Tatsache, dass „wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben“, nicht „schließen“ lasse, „als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt.“ (IV 406)

unserer Vernunft“ helfen kann (IV 405). Die genannten Philosophen, gegen deren Meinungen Kant argumentiert, liefern im Grunde nur die nötige Theorie zum Moralverständnis des gemeinen Alltagsverstandes nach. Was diesen Philosophen befremdlich und phantastisch vorkommt, ist einmal die nicht im Naturalen zu fundierende „Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer (der Vernunft, U. S.) Existenz“ (IV 396) und die These, dass es für die Beurteilung des moralischen Werts nicht „auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht.“ (IV 407) Mit ihrer Meinung ignorieren diese Philosophen die

„klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch [...] Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, der alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässig geboten seien, [...] weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.“ (IV 408)

Für sie, die ihre Moral aus der Erfahrung ableiten, damit sich diese an jener bewähren kann, ist es freilich ein

„Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und dass gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnis unterworfen bleiben.“ (IV 439; Unterstreichung von mir, U. S.)

In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schreibt Kant später: „Dem Paradoxen ist das *Alltägliche* entgegengesetzt, was die gemeine Meinung auf seiner Seite hat.“ Unter dieser gemeinen Meinung ist jedoch die „allgemeine Meinung, selbst der Verständigen“ inbegriffen. Das „Wagestück“, eine dagegen „widerstrebende Behauptung ins Publikum zu spielen“, ist ein „Anschein des Egoismus“ und heißt „*Paradoxie*“ (VII 129). Die Paradoxien der stoischen Sätze sind in erster Linie gegen die Meinung der Menge (*opinio omnium*, s. o. S. 170) der Nichtweisen gerichtet. Kant argumentiert auch gegen – im Grunde alle in seinem Sinne nicht-kritischen – Philosophen, die letztlich nur die Ansichten der gemeinen Vernunft auf Begriffe bringen, weil diese die später im „Paradoxon der Methode“ geforderte theoretische und praktische Verkehrung von Natur- und Moralordnung nicht zu leisten imstande sind.

5.2 Die Disposition möglicher Positionen zum Problem des höchsten Gutes in der *Kritik der praktischen Vernunft* und die Tradition von Ciceros „*Divisio Carneadea*“

Kant verleiht seiner Gliederung der Positionen, die im Hinblick auf das höchste Gut möglich sind, wie sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorliegt, ähnlich wie bei der Darstellung der Geschichte der Philosophie in der ersten Kritik den Charakter des Prinzipiellen: Es ist gewissermaßen notwendig, dass es diese Positionen geben kann und in der Geschichte gegeben hat, wobei bereits „in so frühen Zeiten (in der Antike bzw. bei Epikur und den Stoikern; U. S.) schon alle erdenkliche Wege philosophischer Eroberungen versucht“ (V 111)⁶⁰³ worden seien. Dass dies so sein muss, ist jedoch nur von einem philosophischen Metastandpunkt aus zu sagen, auf dem Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu stehen beansprucht.

Im Folgenden soll zunächst gezeigt werden, dass die Besetzung der sich 1788 als notwendig präsentierenden Positionen für die Möglichkeiten der „zwei in einem Begriffe *nothwendig* verbundene[n] Bestimmungen“ (V 111) des höchsten Gutes zunächst ganz konkret das Ergebnis von Kants Auseinandersetzung mit den antiken Positionen in den sechziger und siebziger Jahren⁶⁰⁴ darstellt, wie sie in den Reflexionen vorliegt. Die Beschränkung auf Epikur und die Stoiker als diskutabile Positionen wird sich als durch bestimmte Aspekte bedingt erweisen, die Kant während der Auseinandersetzung wichtig wurden. Demgegenüber ist interessant und charakteristisch für das Verfahren der *Kritik der praktischen Vernunft*, dass sich dort die Kriterien gegenüber ihrem Inhalt, aus dem sie hervorgegangen sind, verselbständigen und die Auswahl der Positionen erst durch das Anlegen eines apriorischen Rasters gerechtfertigt wird, obwohl die Positionen zugleich historische sind. Diese Dispositionstechnik soll im Folgenden mit einem antiken Einteilungsschema verglichen und die Vermutung geäußert werden, dass Kants entgültige Disposition – unmittelbar und/oder vermittelt über Zeitgenossen – dadurch beeinflusst ist.

5.2.1 Die Entwicklung der Konstellation in den Reflexionen der sechziger und siebziger Jahre

Ein Blick in Kants Reflexionen zur Moralphilosophie zeigt, dass er seit Mitte der sechziger Jahre in eine Auseinandersetzung mit antiken Positionen begriffen ist und um deren Systematisierung ringt.⁶⁰⁵ Zeitgenössische Autoren werden nicht in die *Dihairesen* aufgenommen und

⁶⁰³ Vgl. auch die in der *Logik Jäsche* formulierte Einsicht: „In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten.“ (IX 32)

⁶⁰⁴ Vgl. Düsing 1971, 7: „Aus den Reflexionen geht hervor, daß Kant diese Lehren aus einer größeren Anzahl von antiken Theorien, die er ebenfalls vor Augen hatte, unter bestimmten Gesichtspunkten ausgewählt hat.“

⁶⁰⁵ Vgl. Düsing 1971, 7.

finden nur marginale Beachtung.⁶⁰⁶ Im Grunde drückt sich hier schon seine später in der *Logik Jäsche* formulierte Meinung aus: „In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten.“ (IX 32)⁶⁰⁷ Das Neue unter den Zeitgenossen sieht er in dem Bestreben, „das principium der moralischen Beurtheilung zu finden“⁶⁰⁸ (XIX 116, Refl. 6624; s. o. Kap. 4.1 des dritten Teils), was jedoch nur einen neuen Gesichtspunkt darstellt, der inhaltlich aus Altem schöpfen kann.⁶⁰⁹

Kants spätere Rede von der analytischen Verbindung der beiden Elemente des höchsten Gutes ist vorgeprägt in der Entgegensetzung Epikurs und des Stoikers Zenon unter dem Aspekt einer jeweils entweder durch Tugend oder Glückseligkeit dominierten Ineinssetzung von principium diiudicationis und executionis. In einer Reflexion heißt es auch: „Die Alten coordinirten nicht Glückseligkeit und Sittlichkeit, sondern subordinirten sie, weil, wenn beyde zwey unterschiedene Stücke ausmachen, deren Mittel verschieden seyn, sie ofters im Streite sind.“ (XIX 106, Refl. 6607) Konkret war jedoch für die Auswahl eben dieser Positionen Epikurs und der Stoa ein anderer Gesichtspunkt leitend, der noch für die Fragestellung der *Kritik der praktischen Vernunft* Gültigkeit behält, in der ja das Problem des höchsten Gutes nicht mehr aus der Suche nach einem „Grund der Exekution, der a priori zu begreifen ist“⁶¹⁰, heraus formuliert wird. Grundsätzlich sind es nämlich vier antike Positionen, die sich in Kants Reflexionen seit den sechziger Jahren finden: der Kynismus (Diogenes), der Epikureismus, die Stoa (Zenon) und der Platonismus, die aber in den einzelnen Reflexionen nicht immer alle vier berücksichtigt werden. Häufig verglichen werden Diogenes, Epikur und Zenon, so z. B. in der frühesten Einteilung aus dem Zeitraum von 1764-1768 unter dem Gesichtspunkt negativer Ideale des summum bonum (XIX 94, Refl. 6583).⁶¹¹ Das Kriterium für die Abgrenzung dieser Trias als Einheit vom Platonismus stellt für Kant die Tatsache dar, dass bei ihnen „der Grund des höchsten Gutes in der Natur“ liege, beim Platonismus hingegen „in der Gemeinschaft mit

⁶⁰⁶ Kant erwähnt Wolff (XIX 116, Refl. 6624; XIX 116, Refl. 6625; XIX 120, Refl. 6634), Hutcheson (XIX 120, Refl. 6634), Mandeville (XIX 122, Refl. 6637), Helvetius (XIX 122, Refl. 6637), Hobbes (XIX 121, Refl. 6635) und Smith (XIX 185, Refl. 6864). Ferner findet sich eine Anspielung auf Rousseau (XIX 99, Refl. 6591). Die These Düsing (1971, 11), Kant setze „die antiken Lehren oft mit moralphilosophischen Systemen des 18. Jahrhunderts in Parallele, die dieselben Probleme behandeln und ähnliche Lösungen vertreten“ (Unterstreichung von mir, U. S.), lässt sich vom Textbefund der Reflexionen der sechziger und siebziger Jahre, die auch Düsing seinen Ausführungen zu Grunde legt, nur halten, wenn man den Akzent nicht auf „oft“ legt, sondern auf die Parallelisierung mit den antiken Theorien, wobei Letztere eindeutige Priorität für die Entwicklung von Kants eigener Anschauung besitzen.

⁶⁰⁷ Vgl. auch in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, wo Kant von den „alten Moralphilosophen, die so ziemlich Alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann“ (VI Anmerkung zu S. 24), spricht.

⁶⁰⁸ Vgl. auch XIX 172, Refl. 6819.

⁶⁰⁹ Vgl. auch Albrecht 1978, 89-90.

⁶¹⁰ Düsing 1971, 11.

⁶¹¹ Ebenso in Refl. 6607 (XIX 106-107) und Refl. 6624 (XIX 116).

dem höchsten wesen“ (XIX 104, Refl. 6601). Schon früh (1764-1768) wird der Platonismus daher als „mystisch“ und somit als inakzeptabel beurteilt (XIX 95, Refl. 6584).⁶¹² Mit „Natur“ ist hier die des Menschen gemeint, die aus eigener Anstrengung heraus zur Erlangung des höchsten Gutes gelangt. Demgegenüber hat Platon für Kant den Fehler gemacht, den „terminus ad quem [...] mit dem a quo“ (ebd.) zu verwechseln, weil er „das, was nur ein unendliches Ziel sein kann, nämlich die Anschauung Gottes, für einen Ausgangspunkt des sittlichen Lebens“⁶¹³ hält. In einer Reflexion aus den Jahren 1776-1778 setzt Kant die kynische Philosophie, die für ihn ein Ideal der natürlichen Einfalt, Schmerzlosigkeit und den Mangel des Lasters vertritt⁶¹⁴, zusammen mit Platon als Einheit der Stoa und dem Epikureismus entgegen, weil für beide die Erlangung ihres Ideals nicht künstlich, d. h. durch die Anstrengung des Menschen, vonstatten geht: „Der Unterschied der cynischen und platonischen den Ursprung des höchsten Guts: ob er physisch oder hyperphysisch sey; die epicureische und stoische nahmen den Ursprung als künstlich an und die wirkung von erworbenen und durch Nachdenken gefundenen Grundsätzen.“ (XIX 188, Refl. 6874) Die Gemeinsamkeit von Platon und Diogenes liegt also darin, dass beide den Ursprung des höchsten Guts in etwas setzen, das bereits vorhanden sein soll: Platon in die intellektuelle Anschauung Gottes und Diogenes in die unverdorbene Natur des Menschen, die nur negativ durch Fernhaltung aller Kultur geschützt zu werden braucht, ohne dass sich der Mensch selbst positiv um seine Tugend bemühen müsste.⁶¹⁵ In der *Moralphilosophie Collins* aus dem Wintersemester 1784/85, wo Kant zunächst Diogenes', Epikurs und Zenons Ideale des höchsten Guts katalogartig auflistet⁶¹⁶, heißt es entsprechend: „Die Cynische Secte sagte: Das höchste Gut wäre eine Sache der Natur, und nicht der Kunst. [...] Epicur und Zeno nahmen also die Kunst an, sie war aber bey ihnen verschieden.“ (XXVII 248-249) Kant macht deutlich, dass er gegen die kynische Auffassung, man könne mit bloß negativen Mitteln der Bedürfnisminimierung den ursprünglich guten Willen freilegen, mit Epikur und der Stoa übereinstimmt, dass der Mensch aktiv gegen einen positiven Hang zum Laster ankämpfen müsse.⁶¹⁷ Dass Kant das kynische Ideal, das er

⁶¹² Vgl. auch XIX 108, Refl. 6611, wo Kant das „mystische ideal der intellectuellen Anschauung des Plato“ tadelt. Vgl. Düsing 1971, 7f.

⁶¹³ Düsing 1971, 7.

⁶¹⁴ Vgl. XIX 94, Refl. 6583; XIX 95, Refl. 6584; XIX 104, Refl. 6601; XIX 191, Refl. 6882.

⁶¹⁵ Vgl. auch XIX 104, Refl. 6601: „Von dem Sittlichen ideal der alten, dem höchsten Gut. Es ist entweder negativ oder positiv, d. i. Mangel des Lasters und schmerzens, Unschuld und Gnugsamkeit, oder tugend und Glückseligkeit.“

⁶¹⁶ „Das Ideal des höchsten Guts war bei den Alten 3fach: 1.) das Cynische Ideal, das ist, der Secte des Diogenes 2.) das Epicurische Ideal, das ist, der Secte des Epicur 3.) das Stoische Ideal, das ist, der Secte des Zeno“ (XXVII 248).

⁶¹⁷ In der Sache schlägt er sich eher auf die Seite Zenons, wenn es heißt: „Der Mensch kann nur in so fern hoffen Glücklich zu seyn, in so fern er sich derselben würdig macht, denn das ist die Bedingung der Glückseligkeit, die die Vernunft selbst verlangt.“ (XXVII 247) Die Übereinstimmung betrifft allerdings nur die grundsätzliche Prio-

auch als das „der Unschuld, oder vielmehr der Einfalt“ (XXVII 248) bezeichnet, nicht billigte, zeigt auch die *Grundlegung*, wo es heißt, es sei „eine herrliche Sache um die Unschuld, nur“ sei es „wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird“, weil der Mensch „in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht“ (IV 405-406) fühle. Düsing betont, dass der Gedanke, „daß der Mensch das höchste Gut nur durch eigenes sittliches Bemühen und Handeln nach selbst aufgestellten Maximen hervorbringen und sich verschaffen kann“, in der „Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* schon vorausgesetzt“ werde und dass daher „das Problem des höchsten Gutes eigentlich zur praktischen Philosophie“ gehöre. Dies sei der entscheidende Grund, „daß in der ‚Dialektik‘ der praktischen Vernunft von den antiken Theorien nur die Positionen des Stoizismus und des Epikureismus gegeneinander auftreten.“⁶¹⁸ Dass Kant ab Anfang der siebziger Jahre das Christentum als dritte Position dem Epikureismus und der Stoa hinzufügt, weil nur dort eine prinzipielle Unterscheidung von Tugend und Glückseligkeit möglich ist, wurde bereits in Kapitel 4.1 des dritten Teils gezeigt. Obwohl das Christentum 1788 an einer anderen systematischen Stelle wichtig wird, ist Kant weiterhin der Auffassung, dass dort aufgrund der Strenge ihrer Vorschriften in der Tugend nicht schon analytisch die Glückseligkeit enthalten sein könne (vgl. V Anmerkung auf S. 127). Ebenfalls bleibt die Konstellation Epikur/Stoa/Christentum die gleiche. Sie weist auffällige Parallelen zu einem schon in der Antike benutzten Schema auf, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

5.2.2 Die endgültige Konzeption der *Kritik der praktischen Vernunft* und die Tradition von Ciceros „*Divisio Carneadea*“

Kant bestimmt im ersten Absatz des ersten Abschnitts des zweiten Hauptstücks zunächst den Begriff des Höchsten als eine „Zweideutigkeit“, nämlich des Obersten (supremum) und des Vollendeten (consummatum). Ersteres sei die Tugend als „Würdigkeit, glücklich zu sein“, und bloß „oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert erscheinen mag [...] mithin das oberste Gut“⁶¹⁹, Letzteres hingegen eine der Tugend proportionierte Glückseligkeit

rität der Tugend vor der Glückseligkeit, denn Kant vertritt die von ihm dem Christentum zugeschriebene Position.

⁶¹⁸ Düsing 1971, 9.

⁶¹⁹ Diese präzise Unterscheidung fehlt in der *Grundlegung*, wenn Kant davon spricht, dass der „an sich selbst gute[n] Wille[n] [...] zwar nicht das einzige und das ganze, aber [...] doch das höchste Gut, und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung“ (IV 396; Unterstreichung von mir, U. S.) sei. Allerdings findet sich die Unterscheidung schon in einer Reflexion aus den Jahren 1776-1778: „Die Glükseeligkeit ist kein wahres Gut; die Würdigkeit ist zwar ein wahres und das *oberste Gut*, aber nicht das *vollständige*.“ (XIX 189, Refl. 6876)

(V 110).⁶²⁰ Thema ist allein Letzteres. Der nächste Einteilungsschritt ist der entscheidende: Kant setzt in einem zweiten Schritt die beiden einzig möglichen Weisen zur Verbindung zweier „in einem Begriffe *nothwendig* verbundene[r] Bestimmungen“ (V 111) kontradiktorisch entgegen, insofern diese „als Grund und Folge [...] entweder so, daß diese *Einheit* als *analytisch* (logische Verknüpfung) oder als *synthetisch* (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Causalität betrachtet wird.“ (V 111; Unterstreichungen von mir, U. S.)⁶²¹ Im folgenden Absatz wird die analytische Methode konkret an den zwei zu verbindenden Begriffen Tugend und Glückseligkeit vorgestellt und erst dann auf die Stoa und Epikur appliziert, die so zu Vertretern der beiden einzig denkbaren Kombinationen von Tugend und Glückseligkeit nach „einerlei Methode“ (V 111) werden. Auch für den Gedanken des synthetischen Charakters der Verbindung von Glückseligkeit stützt sich Kant nicht mehr auf das Christentum als historische Position, sondern auf die „Analytik“⁶²². Erst Seiten später bezieht er diese Variante wieder auf das Christentum zurück.⁶²³

Sieht man von der für die kantische Philosophie typischen Terminologie ab, so lassen sich Parallelen zu einem antiken Einteilungsschema feststellen. Cicero charakterisiert in *De finibus* die „Carneadea [...] divisio“ durch folgenden Vorzug: „ille (Antiochus, U. S.) igitur vidit, non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae.“⁶²⁴ Leonhardt betont, dass es sich hier „nicht nur um ein bloßes Ordnungsschema, sondern um einen systematischen Ansatz zur Diskussion der Ethik, der eng mit der philosophischen Positionsbestimmung selbst verbunden“⁶²⁵ sei, handelt. Bereits Cicero rechtfertigt

⁶²⁰ Albrecht weist auf die Wichtigkeit des Begriffs der Proportion für das Verständnis dessen, was mit dem höchsten Gut gemeint ist, hin: Er drücke aus, „daß es beim Begriff des höchsten Gutes um ein festes Verhältnis zwischen einer Bedingung und einer Folge geht und nicht in erster Linie um eine höchste Tugend und höchste Glückseligkeit“ (Albrecht 1978, 98), denn ein „fester Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit“ sei „immer ein Zusammenhang zwischen unvollkommenen Größen“ (99), weil beide „ihren Ort *in dieser Welt*“ (98) hätten und nicht „in Vollkommenheit möglich“ (99) seien.

⁶²¹ Vgl. auch: „In dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unseren Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht, so daß das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder *analytisch*, oder *synthetisch*.“ (V 113)

⁶²² „Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun.“ (V 112)

⁶²³ „Die Lehre des Christenthums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge tut.“ (V 127-128)

⁶²⁴ Cicero, *De finibus* V 16 (Unterstreichung von mir, U. S.). Soweit ich sehe, ist diese Verwandtschaft in der bisherigen Literatur noch nicht bemerkt worden. Albrecht 1978, 135 weist lediglich darauf hin, dass die „analytische“ Verbindung von Tugend und Glückseligkeit [...] in der Sache schon von Cicero sowohl an der Stoa als auch an Epikur kritisiert“ werde, nicht aber auf den Ursprung des dreigliedrigen Schemas als solchem.

⁶²⁵ Leonhardt 1999, 136.

also die Diskussion historischer Positionen vor dem Hintergrund eines gewissermaßen apriorischen Schemas. Die Grundform⁶²⁶ des Schemas sieht folgendermaßen aus: „Testatur saepe Chrysippus tris solas esse sententias quae defendi possint de finibus bonorum: circumdidit et amputat multitudinem. Aut enim honestatem esse finem aut voluptatem aut utrumque.“⁶²⁷ Honestas bzw. virtus⁶²⁸, voluptas, utrumque: das dreimalige „aut“ schließt jede weitere Möglichkeit der Bestimmung des höchsten Gutes kategorisch aus. Als Vertreter der Positionen fungieren bei Cicero die Stoa, Epikur und der Peripatos.⁶²⁹ Kants Dihairese der begrifflichen Möglichkeiten des höchsten Gutes bezieht sich konkret auf folgende Bestimmungen: Glückseligkeit (als „Grundbegriff“ [vgl. V 111] der analytischen Verbindung), Tugend (als „Grundbegriff“ der analytischen Verbindung), Tugend und Glückseligkeit (in der synthetischen Verbindung). Sein gegenüber Cicero duales „aut [...] aut“ als kontradiktorisches „entweder [...] oder“ ergibt sich durch die Vorschaltung einer weiteren logischen Ebene der Analytizität und Synthetizität, welche die ersten beiden „aut“ Ciceros als analytische Variante zusammenfasst. Trotz Kants Überformung der beiden als analytisch eingestuften Positionen Epikurs und der Stoa⁶³⁰ durch die eigenen Gedanken steht die Disposition in einer Tradition, die bis zu Platons *Philebos*⁶³¹ zurückreicht und in christlicher Umdeutung bis zu Augustinus präsent war. Letzteres ist für Kants Besetzung der dritten Position mit dem Christentum nicht unwichtig und soll daher kurz besprochen werden. Ausgangspunkt ist Apostelgeschichte 17, 16-34: Dort wird von der Begegnung des Apostel Paulus mit Epikureern und Stoikern berichtet: Paulus verkündet das Evangelium und die Auferstehung und führt die Philosophen zum Altar des unbekannten Gottes, des ἄγνωστος θεός. Bei Augustinus wird dieses Kapitel der Apostelgeschichte zur Grundlage einer Diskussion der Frage nach dem summum bonum, das den Menschen beatus machen soll: Die Bibelstelle wird so ausgelegt, dass Epikur als Vertreter des Körpers (corpus), die Stoiker als Vertreter des Geistes (animus) und Paulus als Vertre-

⁶²⁶ Über das Verhältnis der pauschalen Dreiteilung (virtus – voluptas – utrumque) zum 9-teiligen Schema vgl. die ausführliche Untersuchung von Leonhardt 1999, 137-188.

⁶²⁷ Cicero, *Lucullus* 138.

⁶²⁸ Vgl. Cicero, *De finibus* II 44, III 1 und besonders *De oratore* I 222: „Neque exquirat (orator, U. S.) summum illud bonum in animone sit an in corpore, virtute an voluptate, an haec inter se iungi copularique possint.“

⁶²⁹ Zu Variationen des Schemas durch weitere Aspekte und entsprechende Vertreter vgl. Leonhardt 1999, 151-181.

⁶³⁰ Düsing 1976, 53 hat gezeigt, dass Kant auch bei seinem Epikurverständnis von einem „eingeschränkten Begriff von Glückseligkeit und Lust“ ausgeht, „nämlich lediglich von der Lust, die nach Epikur kinetische Lust, Lust in Bewegung ist.“ Seine Argumentation scheiterte „an der katasthematischen Lust, der Lust in Ruhe, die zugleich Erfüllungszustand des menschlichen Lebens in seinen notwendigen und natürlichen Bedürfnissen und Bestrebungen ist.“

⁶³¹ Der Dialog behandelt die Frage, ob ein Leben der Lust (ἡδονή), der Einsicht (φρόνησις) oder ein aus beiden gemischtes vorzuziehen sei (vgl. 20c-22a).

ter Gottes (deus) erscheinen.⁶³² Wie schon Cicero, so betont auch Augustinus die Ausschließlichkeit und Vollständigkeit der Positionen, wozu ihm die auch schon bei Cicero vorhandene⁶³³ Dualität von corpus und animus dient:

„Non enim arbitror sine causa, [...] ut cum essent plurimae philosophorum sectae in civitate Atheniensi, non contulerint cum apostolo Paulo nisi Stoici et Epicurei. [...] Homo ergo, quod nemo ambigit, constat ex animo et corpore. Substantia ista, res ista, persona ista quae homo dicitur, beatam vitam quaerit. [...] Videte quare illae tantum duae sectae procuratae sunt cum Apostolo collaturae. Nihil est in homine, quod ad eius substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam. Horum duorum in uno, hoc est in corpore, Epicurei posuerunt beatam vitam: in alio, id est anima, Stoici posuerunt beatam vitam. Quantum ad hominem pertinet, si ab illo sibi est vita beata, nihil restat praeter corpus et animam.“⁶³⁴

Paulus muss hinzukommen, um den Irrtum der beiden hellenistischen Philosophen zu entlarven, zur Erreichung der beatitudo auf die Fähigkeiten des Menschen zu setzen, und fügt Gott als erforderlichen Garanten hinzu: „Homo est autem Epicureus et Stoicus. Maledictus igitur omnis qui spem suam ponit in homine. Quid ergo? Iam constitutis ante oculos nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos. Dic, Epicuree, quae res faciat beatum. Respondet: Voluptas corporis. Dic, Stoice. Virtus animi. Dic, Christiane. Donum Dei.“⁶³⁵ Augustinus' und Ciceros mit Epikur und der Stoa verbundene Dualität von Körper und Geist findet sich bei Kant nicht, ja er betont sogar, Epikur sei „in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt“ gewesen, „als man aus den Principien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schließen möchte, oder wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust für Zufriedenheit verleitet, ausdeuteten“, sondern er habe „die uneigennützigte Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude“ gerechnet (V 115). Gott und die mit der Auferstehung verknüpfte Unsterblichkeit, die in der Apostelgeschichte genannt werden, sind zwei der Postulate, die Kant zur Ermöglichung der synthetischen Variante des Christentums einführen muss. Augustinus' Disposition hat im 16. Jahrhundert in Frankreich wiederum eine gewisse Bedeutung für die Schüler von François de Sales gehabt, die nicht – wie Justus Lipsius und Guillaume du Vair – die Vereinbarkeit von Christentum und Stoa propagierten, sondern gewisse Gedanken der Stoiker akzeptierten, andere jedoch für problematisch hielten, von denen sie der Meinung waren, dass das Christentum sie lösen kön-

⁶³² Vgl. Augustinus 1841-1849, II 499-503 – *Epistula* 118, 14-21 erscheint Platon als Vertreter der dritten Position. Die Platoniker vermögen jedoch trotz ihres Appells an die Schau des Göttlichen nicht wirklich zu überzeugen. Dazu bedarf es erst des Beispiels von Jesus Christus' bzw. der Verkündung des einen Glaubens für alle durch Paulus. Vgl. auch Augustinus 1841-1849, VI.1 1029-1034 – *Sermo* 150, 5-9. Augustinus 1841-1849, VI.1 1082-1088 – *Sermo* 156, 7 wird die Diskussion des Paulus erwähnt und eine Abstufung *frui mente* – *frui carne* – *adhaerere deo* verwendet. Vgl. auch Augustinus 1841-1849, VII 409 – *De civitate dei* 10, 18.

⁶³³ Vgl. z. B. Cicero, *De finibus* III 1.

⁶³⁴ Augustinus 1841-1849, V.1 1029-1030 – *Sermo* 150, 5.

⁶³⁵ Augustinus 1841-1849, V.1 1032 – *Sermo* 150, 8.

ne.⁶³⁶ So heißt es z. B. 1641 in Senaults *De l'usage des passions* im unmittelbaren Anschluss an Augustinus, alle antiken Meinungen

«peuvent se réduire à celle des épicuriens et des stoïques et l'une et l'autre sont infiniment éloignés de celles des chrétiens. Car, comme dit Saint Augustin, les épicuriens ne connaissaient point d'autre plaisir que la volupté, les stoïciens n'estimaient d'autre bonheur que la vertu et les chrétiens ne trouvent point d'autre félicité que la grâce. Les premiers soumettent l'esprit au corps et réduisent les hommes à la vie des bêtes; les seconds remplissent l'âme de vanité, et dans la misère de leur condition, ils imitent l'orgueil des démons; les derniers avouent leur faiblesse.»⁶³⁷

In der Fußnote zitiert Senault Augustinus. Bei Senault selbst wie auch bei Yves de Paris findet man dann die Vorstellung einer gewissermaßen graduell aufsteigenden Linie von Epikur über die Stoa zum Christentum, wobei die Stoiker eine Zwischenposition bzw. unmittelbare Vorstufe zum Christentum einnehmen. Pascal hingegen formuliert eine Art Antinomie zwischen den Stoikern und Epikur, die auf einer qualitativ gänzlich anderen Ebene durch das Christentum abgelöst wird, das jedoch die Inhalte beider integrativ in sich aufhebt: «Les stoïques disent: „Rentrez au-dedans de vous-même. C'est là où vous trouverez votre repos.“ – Et cela n'est pas vrai. Les autres disent: „Sortez dehors et cherchez le bonheur en un divertissement.“ Et cela n'est pas vrai. Les maladies viennent. Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous. Il est en Dieu, et hors et dans nous.»⁶³⁸

Wie verhalten sich nun diese Einteilungen zu Kant? Der Vergleich sollte zunächst positiv zeigen, dass Kants Einteilung auffällige Gemeinsamkeiten mit einer Tradition aufweist, in der alle eben angeführten Autoren und Schulen stehen, einer Tradition nämlich, in der die Diskussion möglicher Positionen hinsichtlich des höchsten Gutes in einer prinzipiellen Weise geführt wird. Wird dies bei Cicero lediglich gesagt und bei Augustinus durch die Doppelstruktur des Menschen und die Konstatierung von deren Unzulänglichkeit zur Erreichung der beatitudo begründet, so ist es bei Kant gewissermaßen die Vernunft selbst, die die Möglichkeiten für die „zwei in einem Begriffe *nothwendig* verbundene[n] Bestimmungen“ (V 111) festlegt. Die konkreten Positionierungen sind für die ersten beiden Möglichkeiten überall gleich: Epikur und die Stoiker. Für die dritte Position gibt es jedoch Unterschiede: Der Aspekt von Ciceros „utrumque“ bzw. Kants synthetischer Verbindung von Tugend und Glückselig-

⁶³⁶ Vgl. Angers 1951, 40-41.

⁶³⁷ Senault – *De l'usage des passions* Préface, zitiert nach Angers 1951, 42.

⁶³⁸ Pascal 1976, 37 – *Pensées* Fragment 26. Für den Vergleich zwischen Yves de Paris und Pascal vgl. das Schema bei Angers 1954, Anmerkung 1 auf S. 190.

keit⁶³⁹ fehlt bei Augustinus. Dieser akzeptiert allein das „donum dei“ als höchstes Gut. Gott taucht bei Kant unter den Postulaten wieder auf, so dass bei ihm Ciceros und Augustinus’ Variante des Schemas eine originelle Verbindung eingegangen zu sein scheinen: Die personale Besetzung Kants entspricht derjenigen Augustinus’, der „Güterbereich“ dieser Personen Cicero. Abgesichert wird das „utrumque“ mit den Postulaten von Gott und Unsterblichkeit, die Paulus in der Apostelgeschichte den heidnischen Philosophen verkündigt. Ähnlich wie Augustinus übersteigt Pascal die antiken Philosophen hin zum Glauben, durch den allerdings inhaltlich Epikur und die Stoiker auf einer qualitativ höheren Ebene vereint erscheinen.⁶⁴⁰ Im Unterschied zu Pascal, der im Glauben etwas grundsätzlich Irrationales, dem Verstand jedoch Überlegenes, sieht⁶⁴¹, akzeptiert Kant allein den „reine[n] Vernunftglaube[n]“ (V 126) für die dritte Position. Senault und Yves de Paris hingegen verstehen das Christentum als Ergänzung zu den Stoikern, die gegenüber dem gänzlich abzulehnenden Epikur schon näher an der Wahrheit sein sollen. Die kantische Theorie scheint trotz der Gemeinsamkeiten mit keiner der angeführten Theorien gänzlich identisch zu sein. Insbesondere hinsichtlich der dritten Position ist ein gänzlich Verstandnis dessen, was hier eigentlich genau gemeint sein soll bzw. wie sich die Lösung zu den vorher prototypisch angeführten Positionen Epikurs und der Stoa verhält, schwierig. Die Schwierigkeiten stellen sich dem Leser folgendermaßen dar: Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit im höchsten Gut kann entweder analytisch oder synthetisch sein. Als Vertreter der analytischen Variante fungieren – jeweils mit unterschiedlichen „Grundbegriffen“ – Epikur und die Stoiker:

„Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute so fern zwar einerlei Methode befolgten, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Principis nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, daß sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der *Epikureer* sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend; der *Stoiker*: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit. Dem ersteren war *Klugheit* so viel als Sittlichkeit; dem zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war *Sittlichkeit* allein wahre Weisheit.“ (V 111)

⁶³⁹ Vgl. V 110: „So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hiebei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgetheilt, das *höchste Gut* in einer möglichen Welt ausmachen [...]“

⁶⁴⁰ Das Verhältnis Kants zu Pascal ist gespalten. Negativ beurteilt er ihn in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als Schwärmer (vgl. VII 133 und 162), als Wissenschaftler hingegen schätzt er in (vgl. IX 248). Ebenso rühmt er ihn als begabten Mathematiker und Autodidakten (vgl. z. B. XXIV 321, Refl. 1510 und XV 829). Dass Kant Pascals *Pensées* vertraut waren, ist aufgrund der Existenz von Übersetzungen im 18. Jahrhundert wahrscheinlich (vgl. die Angaben von Maire 1924, 80). Kant erwähnt Pascal als Apologeten der christlichen Religion auch in einer Reflexion (vgl. XVI 9, Refl. 1571). Zu Kants Verhältnis zu Pascal vgl. auch Ferrari 1979, 130-133 und die dort angegebene Literatur.

⁶⁴¹ Vgl. das berühmte „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point [...]“ Kurz vorher heißt es: „Il n’y a que la religion chrétienne qui rende l’homme naït en péché. Nulle secte des philosophes ne l’a dit. Nulle n’a donc dit vrai.“ (Pascal 1976, 359)

Dem bisher Ausgeführten zufolge lässt sich durchaus sagen, dass Epikur Kants prototypischer Vertreter des Glückseligkeitsprinzips (vgl. die Rede vom „Epicurischen Prinzip der Glückseligkeitslehre“; V 41), die Stoiker hingegen des Tugendprinzips sind. Beide haben für Kant einen Fehler gemacht, wobei derjenige Epikurs schwerwiegender ist. Grundsätzlich haben beide die Frage nach dem Zusammengehen von Tugend und Glückseligkeit an einer falschen Stelle thematisiert, nämlich bereits in der Lehre vom moralischen Prinzip bzw. der Triebfeder zum Handeln und damit „schon *in diesem Leben*“ (V 115). Epikur hat zudem die Ordnung grundsätzlich verkehrt, weil er „in diesem Vergnügen den Bewegungsgrund setzte“ (V 115) und daraus unmittelbar die „Seelenruhe“ ableitete, welche jedoch nicht ohne „tugendhafte *Gesinnung*“ (V 116) möglich ist, für die Epikur jedoch keine Begründung hat. Die Stoiker hingegen, die sich mit der Voranstellung der Tugend „mit Recht“ (V 115) gegen Epikur wandten, haben den Fehler gemacht, die mit der Achtung verbundene negative Wirkung auf das Begehungsvermögen, „die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb“ (V 116-117) zu halten, d. h. für Glückseligkeit. Kants eigene Lösung, die sich der zweiten Variante der synthetischen Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, bei der Tugend kausal Glückseligkeit hervorbringt, bedient, behält die durchaus richtige stoische Vorrangstellung der Tugend bei und reinigt sowohl die Tugend von jeder Form von Glückseligkeit als auch umgekehrt die Glückseligkeit von jeder Form von ihr beigemischter Tugend. Was für Arten von Tugend und Glückseligkeit sind das nun, die Kant synthetisch verbinden will? Lässt sich diese Verbindung wie das peripatetische „*utrumque*“ Ciceros auch als Verbindung der Stoiker mit den Epikureern unter Vorangehen der Stoiker und der notwendigen Einhilfe des christlichen Gottes verstehen? Es spricht einiges für diese Lösung, denn, wie gesehen, stellt Kant sich hinsichtlich des rigorosen Tugendprinzips – isoliert von der damit bei den Stoikern verbundenen naturalen Herleitung – in die Nachfolge der Stoiker und verbindet Glückseligkeit grundsätzlich pauschal mit Epikur, so in der Rede vom „Epicurischen Prinzip der Glückseligkeitslehre“ (V 41). Glückseligkeit erscheint zudem auch bei der Thematisierung der Dialektik unmittelbar an die sinnliche Seite des Menschen gebunden, an seine Eigenschaft als eines „endliche[n] Wesens“ bzw. an seine Bedürfnisse (V 110). Sie ist etwas, das ausschließlich im naturalen Bereich lokalisiert ist⁶⁴², den der Mensch nicht in seiner Gewalt hat, da er „nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst“ (V 124) ist.⁶⁴³ 1788 ist für Kant die Rede von nichtsinnlichen Gefühlen bzw. einer nichtsinnlichen und damit intellektuellen Glückseligkeit „ein Wi-

⁶⁴² Vgl. V 124: „*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.“

⁶⁴³ Vgl. auch V Anmerkung zu S. 127: „was nicht in unserm Vermögen ist“ und V 129: „so viel auf unser Vermögen ankommt“.

derspruch“ (V 117), dessen Annahme Kant den Stoikern vorwirft, weshalb er in ihrer Glückseligkeit nur ein „Analogon zur Glückseligkeit“ sehen kann. Für dieses Analogon wählt er sogar ein separates „Wort“, nämlich „*Selbstzufriedenheit*“ (V 117). In den Reflexionen der siebziger Jahre hingegen findet man durchaus noch das Konzept einer dualen Glückseligkeit, von der die eine intellektuell und durchaus in unserer Gewalt sein soll.⁶⁴⁴ Alle diese Überlegungen lassen die Schlussfolgerung als konsistent erscheinen, dass für Kant die Stoiker und Epikur im höchsten Gut, das ja die Verbindung von gänzlich Disparatem sein soll, vereint gedacht werden können. Auch in der Rede davon, Tugend und Glückseligkeit seien „weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören“ (V 112), und in der Meinung, „diese Sittenlehre“ könne „auch Glückseligkeitslehre“ (V 130) genannt werden, spricht sich ein derartiges Bestreben aus. Wir Menschen müssen als sinnlich-intelligible Doppelwesen erwarten können, dass am Ende dasjenige, was „unmittelbar in unserer Gewalt ist“, mit demjenigen, was „nicht in unserer Gewalt ist“ (V 119), in Einklang zu bringen ist. Dass Epikur allein Letzteres verabsolutierte, die Stoiker hingegen Ersteres, hatte Kant bereits in Reflexionen aus den siebziger Jahren gesagt. So heißt es z. B.: „Epikur sahe bloß auf den Werth des Zustandes, er wuste nichts vom inneren Werthe der Persohn. Zeno gestand nicht den Werth des Zustandes, sondern erkante als das wahre Gut bloß den Werth der Persohn. Dieses Philosophie stieg über die Natur des Menschen, iene unter dieselbe.“ (XIX 176; Refl. 6837) Er folgt dem gängigen Vorwurf des Hochmuts an die Stoiker, wie er sich bei Pascal und auch bei den französischen Humanisten findet, die demgegenüber den der Gnade bedürftigen schwachen Menschen des Christentums stellen: «Il n’y a personne, qui ne sache que l’orgueil a toujours accompagné la secte des stoïciens, qui, pour élever l’homme, ont essayé d’abaisser Dieu»⁶⁴⁵, heißt es bei Senault. Ähnlich liest man in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die Stoiker hätten „ihren *Weisen* gleich einer Gottheit [...] von der Natur [...] ganz unabhängig gemacht“ und nicht bemerkt, dass die gewissermaßen epikureische Seite des Menschen, die sich in seinem „continuirlichen Hang[es] zur Übertretung“ zeigt, nicht zu tilgen ist, aufgrund derer eine „mit Demut verbundene Selbstschätzung“ die dem Menschen angemessene Haltung ist (V 127-128).

⁶⁴⁴ So spricht Kant z. B. von einem „innern Qvell der Glückseeligkeit, den Natur nicht geben kan und wovon wir selbst Urheber seyn. Wir befinden uns alsdenn in einer Verstandeswelt nach besonderen Gesetzen, die moralische sind, verbunden. und darin gefallen wir uns.“ (XIX 296, Refl. 7260) Ferner heißt es ausdrücklich: „Die Glückseeligkeit ist zwiefach: entweder die, so eine Wirkung der freyen Willkühr vernünftiger Wesen an sich selbst ist, oder die nur eine Zufellige und äußerlich von der Natur abhängende Wirkung davon ist. Vernünftige Wesen können sich durch handlungen, welche auf sich und auf einander wechselseitig gerichtet sind, die Wahre Glückseeligkeit machen, die von allem in der Natur unabhängig ist. Und die Natur kan ohne diese auch nicht die eigentlich Glückseeligkeit liefern. Dieses ist die Glückseeligkeit der Verstandeswelt.“ (XIX 202, Refl. 6907)

⁶⁴⁵ Senault – *De l’usage des passions* Première partie, zitiert nach Angers 1951, 52.

Schwierig ist diese Interpretation allerdings erstens deswegen, weil Kant die dritte Position nie ausdrücklich als eine Synthese derjenigen Theorien der beiden Vertreter benennt, die gewissermaßen prototypisch die Elemente liefern: Epikur und die Stoiker. Er folgt weder der Variante von Lipsius und Du Vair, nach denen die stoische Position und die des Christentums miteinander weitgehend vereinbar sind⁶⁴⁶, noch derjenigen der französischen Humanisten, nach denen die Stoa eine bloße Vorstufe zum Christentum unter völligem Ausschluss des Epikureismus ist. Zweitens ist es überhaupt schwierig zu verstehen, wie der Mensch über den Tod hinaus seine Sinnlichkeit behalten kann. Denn dies muss ja vorausgesetzt werden, wenn er hoffen kann, im Unendlichen der der Tugend proportionierten Glückseligkeit in dem eben beschriebenen Sinne teilhaftig zu werden. Kant sagt ja selbst, dass im Reich Gottes „Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen“ (V 128; Unterstreichung von mir, U. S.). Hier liegt ein ungelöstes bzw. möglicherweise unlösbares Problem in der kantischen Theorie vor, das zudem mit einer gewissen Peinlichkeit verbunden ist, weshalb Kant es deshalb möglicherweise nicht noch ausdrücklich durch den Hinweis auf Epikur unterstreichen wollte. Die Systematik legt die Konsequenz nahe, dass im Reich Gottes Epikur immer den Stoikern folgt.

5.3 Der „bestirnte Himmel“, das „moralische Gesetz“ und die Diktion Senecas

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.*“ (V 161) Auffällig an diesem Satz ist die im kantischen Werk sehr selten anzutreffende poetische Diktion und die prägnante Kombination des Sternenhimmels mit dem moralischen Gesetz. Neben ähnlichen Stellen in Schriften von Kants Zeitgenossen⁶⁴⁷ sind insbesondere antike Parallelen zu diesem Zitat schon vielfach aufgewiesen worden. Vor allem in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts gibt es verstärkt notizartige Hinweise auf Platon, Aristoteles und Seneca, die im Zusammenhang mit der spezifischen Begriffskombination als Vorläufer genannt werden.⁶⁴⁸ Gemeinsam ist diesen Aufwei-

⁶⁴⁶ Vgl. die Anmerkung Kants: „Man hält gemeinlich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar.“ (V Anmerkung zu S. 127)

⁶⁴⁷ Vgl. dazu die Untersuchung von Unger 1924, der Haller, Bodmer, Young, Klopstock und Wieland anführt und die Bedeutung ähnlicher Stellen im kantischen Werk beleuchtet. Die umfangreichste Untersuchung zu diesem Zitat ist die von Probst 1994. Sturma weist in seinem Rousseau-Buch auf Parallelen in dessen *Emile* hin (2001, 100 und 188).

⁶⁴⁸ Schneider 1897, 118, 182, 233 weist bereits auf Senecas *Ad Helviam Matrem de Consolatione* VIII 2-4 hin. Dem schließt sich Vaihinger 1898, 491-493 an. Jaeger 1921, 282 erwähnt Platon, Aristoteles und Kant, spricht aber später (1923, 165) davon, Kants „Umgestaltung des ersten Grundes, des ewig strömenden Seins der Seele, wie es bei Platon heißt, in das moralische Gesetz“, die für den „Unterschied des platonischen und kantischen Geistes charakteristisch“ sei, sei „auf stoischen Einfluß“ zurückzuführen, ohne dem jedoch näher nachzugehen.

sen der Mangel des Verbleibens bei der bloßen Feststellung einer Ähnlichkeit zu Kant, indem ausschließlich der unmittelbare Wortlaut der jeweils zum Vergleich mit Kant herangezogenen Stelle betrachtet wird. Bickel hat 1959 in einem kurzen Beitrag eine „bislang in ihrer Nachwirkung unbeachtet gebliebene Seneca-Stelle“⁶⁴⁹ hinzugefügt (*Epistulae morales ad Lucilium* 64, 4), auf Ähnlichkeiten in der Diktion hingewiesen und ein knappes Plädoyer für den Ausschluss von Platon und Aristoteles als Referenzautoren für Kant abgegeben.⁶⁵⁰ Bei Küppers weicht die Konstatierung von Ähnlichkeiten der Feststellung „grundlegender geistes- und ideengeschichtlicher Unterschiede“⁶⁵¹. Zwischen Kant und Seneca bestehe „der eigentlichen inhaltlichen Substanz nach ein diametraler Unterschied.“⁶⁵² Küppers orientiert sich bei seiner Begründung jedoch nicht an einer Betrachtung des kantischen Kontextes, sondern – wie er selbst sagt – an „denkbar knapp und pauschal formulierten essentiellen Unterschieden“: Seneca nehme eine „der Welt immanente Ordnung“ an, bei Kant hingegen sei „das Vertrauen in eine umfassende Ordnung der Welt“ verlorengegangen.⁶⁵³

Demgegenüber soll im Folgenden durch eine ausführliche Betrachtung des relevanten Kontextes für die jeweiligen Stellen bei Platon, Aristoteles und Seneca gezeigt werden, dass unabhängig von der Tatsache, dass Kant und Seneca bestimmte andere – für den Kontext jedoch nicht unmittelbar relevante – Grundprämissen nicht teilen, bei beiden ein Verständnis des Verhältnisses des Betrachters zum Sternenhimmel vorliegt, das sowohl ideengeschichtlich als auch hinsichtlich der Diktion Gemeinsamkeiten aufweist. Voranstellen möchte ich Überlegungen, die zeigen, dass der Kontext bei Platon eine über die Ähnlichkeit der Begriffskonstellation hinausgehende gedankliche Verwandtschaft mit Kant unmöglich macht.

5.3.1 Platon, Aristoteles, Cicero

Im 12. Buch der *Nomoi* bei Platon heißt es: *Δὲν' ἐστὸν τῷ περὶ θεῶν ἄγοντε εἰς πίστιν [...] ἐν μὲν ὁ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν [...] ἐν δὲ τὸ περὶ τὴν φορὰν, ὡς ἔχει τάξεως, ἄστρον τε καὶ ὅσων ἄλλων*

Hommel 1928, 270f. weist auf die „echt griechische, auf Aristoteles zurückgehende Fassung eines ähnlichen Gedankens bei Sext. Emp. 9, 20“ hin.

⁶⁴⁹ Bickel 1959, 289.

⁶⁵⁰ Vgl. Bickel 1959, 290-291: „Was an der Verbindung der beiden Quellen für die subjektive Gottesgewißheit bei Platon und Aristoteles mit der Formel Kants am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft bleibt, ist eben nur diese Verbindung selber eines Innenlebens der menschlichen Seele mit dem Sternenhimmel.“ Platon und Aristoteles vertiefen sich in eine „metaphysische Auswertung“, Seneca und Kant „dagegen beschränken sich auf die ästhetisch-ethische Erschütterung, die das Bild des Nachthimmels in der Schönheit seines unfassbaren Wesens erzeugt.“ Kants Ehrfurcht sei „lediglich religiöser Natur“.

⁶⁵¹ Küppers 1996, 58.

⁶⁵² Küppers 1996, 60.

⁶⁵³ Küppers 1996, 72-73.

ἐγκρατής νοῦς ἐστὶν τὸ πᾶν διακεκοσμηκός.⁶⁵⁴ Seele und Sterne sind theologisch ausgezeichnet, weil sie zum Göttlichen führen.⁶⁵⁵ Voraussetzung dafür, dass sie diese Führungsrolle übernehmen können, ist, dass der Betrachter in der Lage ist, die Selbstbewegung der Seele und die Ordnung des Sternenhimmels zu erkennen und als Ausdruck von Göttlichkeit zu verstehen. Dazu erforderlich ist der Besitz der höchsten und im eigentlichen Sinne so zu nennenden Wissenschaft (ἐπιστήμη), der Dialektik⁶⁵⁶, mittels derer ein differenzierter Begriff von dem, was Schnelligkeit und Langsamkeit ist, erworben und auf das, was der Betrachter des bestirnten Himmels sieht, angewendet werden kann. Ohne die Dialektik bleibt die Astronomie lediglich eine unvollständige Wissenschaft vom Seienden und Bestimmten, weil man eben durch bloßes Hinsehen zur Himmelsbewegung nicht begreifen kann, was die Bestimmtheit der gesehenen Bewegung ausmacht. Trotz dieser Defizienz ist die Astronomie aber eine zur Erkenntnis des Seienden und Göttlichen hinführende Wissenschaft.⁶⁵⁷ Der enge Zusammenhang zwischen Erkennen und Gott ist bei Platon dadurch bedingt, dass Gott gewissermaßen als Inbegriff von Bestimmtheit überhaupt verstanden wird: Etwas Bestimmtes ist etwas Erkennbares. Was bestimmt ist, ist erkennbar, was nicht bestimmt ist, ist nicht erkennbar. Die Ordnung des Sternenhimmels ist gegenüber dem Zufall etwas Bestimmtes und Erkennbares und erweist sich dadurch für den Betrachter auch als etwas Göttliches. Die systematische Grundvoraussetzung dieser Theorie ist, dass die sichtbare Welt an gewissen eidetischen Strukturen teilhat, Formen, die so sind, dass sie für sich erkannt werden können. Da nun Denken für Platon unterscheidendes Erfassen eben dieser eidetischen Bestimmtheiten ist, so erfasst der Denkende die Welt als eine bestimmte, als eine geordnete. Wer nichts Bestimmtes erfasst, denkt nicht. Wer bei der Betrachtung des Himmels und der Seele keine differenzierten Unterscheidungen zu tätigen fähig ist und diese für sich als etwas Bestimmtes betrachtet, kann noch so oft zum Sternenhimmel sehen, er wird nicht zu Gott finden.⁶⁵⁸ Das Zitat steht bei Platon in einem Kontext, in dem gefragt wird, ob es nicht zu dem Allerschönsten gehöre, über die Götter Be-

⁶⁵⁴ Platon, *Nomoi* XII, 966d.

⁶⁵⁵ Die Selbstbewegung der Seele, die für Platon absolute Priorität vor dem Körperlichen und bloß Materiellen hat, ist Ursache und Prinzip aller anderen Bewegungen und somit auch des Lebens. Insofern ist die Seele etwas Bestimmendes und aufgrund ihrer Priorität vor dem durch sie Bestimmten zugleich bestimmter als dieses. Aufgrund dieses absoluten Mehr an Bestimmtheit gegenüber allen bloß abgeleiteten Bewegungen kann sie als göttlich verstanden werden. Die Sternbewegung ist eine Führerin zu Gott, weil sie nicht zufällig abläuft, sondern mit einer durch den νοῦς gestalteten Ordnung ausgerüstet ist. Die Sterne sind beseelt und somit wie die Seele selbst göttlich. Vgl. Platon, *Epinomis*, 980d-984a; *Nomoi* X, 892a-899d; *Nomoi* XII, 967e-968a.

⁶⁵⁶ Vgl. Platon, *Politeia* VII, 533c-d.

⁶⁵⁷ Vgl. Platon, *Politeia* VII, 529c-530c.

⁶⁵⁸ Den Zusammenhang zwischen dem dianoetischen Seelenteil des Menschen und der göttlichen Bestimmtheit der Himmelsbewegungen verdeutlicht Platon kompakt im *Timaios*. Die Aufgabe des der φιλομαθία zugeneigten Seelenteils wird bestimmt als καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφορὰς, τῇ κατανοομένῃ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιοῦσαι (90d).

scheid zu wissen (οὐχ ἔν τῶν καλλίστων ἐστὶν τὸ περὶ τοὺς θεοὺς)⁶⁵⁹. Platon stellt dabei sehr deutlich heraus, dass der Großteil der Menschen es nur zu einem blinden und verständnislosen Glauben an Gesetze bringen wird, die den Glauben an Götter vorgeben. Nur die kleine Elite derer, die über den Staat herrschen sollen, ist in der Erkenntnis privilegiert: Diese Gruppe von Menschen ist durch ihre spezifische Bildung (παιδεία) dazu befähigt, auf Grund einer wissenschaftlichen Basis (μαθήματα) Rechenschaft über die wahre, d. h. göttliche Beschaffenheit der Welt und der Seele abzugeben (δοῦναι τὸν λόγον).⁶⁶⁰ Für Platon ist das Gelingen der Führerschaft von Kosmos und Seele zum Göttlichen also an eine vom zu Führenden mitzubringende Erkenntnisleistung gebunden, die nur sehr wenigen Menschen möglich ist. Wer diese Erkenntnisleistung vollzieht, betrachtet den Himmel als göttliche Schönheit.

In einem Fragment des aristotelischen Dialogs *περὶ φιλοσοφίας* findet sich folgende Stelle: Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμούς καὶ τὰς μαντείας.⁶⁶¹ Die Wege über Seele und Betrachtung des Sternenhimmels zu Gott sind dieselben wie bei Platon, allerdings ist der Grund für den Wegweiser Seele ein anderer. Göttliche Eingebungen im Traum sowie die, welche Mantiker zur ihren Weissagungen befähigen, deuten auf Göttliches hin. Über den näheren Zusammenhang, in dem diese Passage bei Aristoteles stand, ist nichts Sicheres zu sagen, da der Dialog nur in Fragmenten und in Wiedergabe durch Sextus Empiricus überliefert ist. Aristoteles' Nennung der Mantik im Zusammenhang mit der Seele ist wichtig für das nächste belegte Vorkommen einer Variante der Konstellation in Ciceros *De natura deorum*.⁶⁶²

Cicero führt vier Gründe des Kleanthes an, aus denen sich die Vorstellungen von den Göttern (notiones deorum) bei den Menschen gebildet hätten. Der erste und vierte entsprechen denen des Aristoteles: die Vorahnung künftiger Geschehnisse (ex praesensione rerum futurarum)

⁶⁵⁹ Platon, *Nomoi* XII, 966c.

⁶⁶⁰ Vgl. Platon, *Nomoi* XII, 967d-968a.

⁶⁶¹ Aristoteles, *Fragment* 10 (= Sextus Empiricus, *Adversus Dogmaticos* III 20-22), 27-28. Das Zitat setzt sich wie folgt fort: ἐκ τούτων οὖν, φησὶν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τι θεόν, τὸ καθ' ἑαυτὸ εἰκότως τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. [...] ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. [...] ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.

⁶⁶² Zur Erklärung der Präsenz des aristotelischen Gedankens bei Cicero eine mehr äußerliche Angelegenheit: Aufgrund der Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schriften ist es recht wahrscheinlich, dass Cicero genau die eben besprochene Stelle aus dem Dialog *περὶ φιλοσοφίας* kannte, denn im Hellenismus waren die Dialoge, die sogenannten exoterischen Schriften des Aristoteles, sehr verbreitet, die esoterischen Schriften hingegen wurden erst durch die Ausgabe des Andronikos von Rhodos wieder einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Speziell Cicero wird mit dem betreffenden Dialog über die Vermittlung von Panaitios und Poseidonius in Kontakt gekommen sein, welche wiederum Verbindung zu Eudemos hatten, einem Schüler des Aristoteles, der die Dialoge auf Rhodos verbreitete. Vgl. Düring 1954, 120f.

und die gleichmäßige Bewegung und Umdrehung des Himmels, der Sonne und des Mondes sowie die getrennten Bahnen der Sterne (aequabilitas motus conversioque caeli, solis, lunae siderumque omnium distinctio, utilitas, pulchritudo, ordo). Dieses zeige, dass das Weltall nicht zufällig sei (non esse a fortuita), sondern eine planvolle, göttliche Ursache habe.⁶⁶³ Cicero nennt hier die Gründe, die Aristoteles schon in Abwandlung des ersten Grundes von Platon übernommen hatte. Wichtig ist allerdings, den völlig anderen Begründungsrahmen im Gegensatz zu Platon zu verstehen, in dem die Stelle bei Cicero steht: Hier ist die Gotteserkenntnis nicht prinzipiell einer kleinen Gruppe von intellektuell Privilegierten vorbehalten wie bei Platon. Vielmehr wird gleich am Anfang des zweiten Buches von *De natura deorum* gesagt, um zu zeigen, dass es Götter gebe, bedürfe es keiner weiteren Ausführung, denn nichts sei ja so offensichtlich (tam apertum) und einleuchtend (perspicuum) wie die Tatsache, dass ein Geist dieses regiere (mens, quo haec regantur), wenn man zum Himmel aufblicke. Darüber gebe es einen „adsensus omnium“⁶⁶⁴. Vor dem Bericht der vier Gründe des Kleanthes heißt es: „Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est in animo quasi insculptum esse deos.“⁶⁶⁵ Kant wird mit ähnlichem Vokabular betonen, er dürfe den bestirnten Himmel und das moralische Gesetz „nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuten.“ (V, 161-162)

Hintergrund dieser Demokratisierung des Zugangs zum Göttlichen bzw. zur Tugend⁶⁶⁶ ist die stoische Tendenz der Abwertung enzyklopädischer Bildung, die bei Platon unabdingbare Voraussetzung für eine wirkliche Gotteserkenntnis gewesen war. Bereits Kleanthes hielt den üblichen Bildungsgang für nutzlos⁶⁶⁷ und vor allem Seneca wendet sich im 88. Brief an Lucilius gegen die artes liberales, die er „pueriles“ nennt, und deren Wert er in einer bloßen Propädeutik für die Philosophie sieht.⁶⁶⁸ Wenn es an anderer Stelle heißt „facere docet philosophia, non docere“⁶⁶⁹, so ist damit gemeint, dass Philosophie primär als lebenspraktische Disziplin, als ars vitae⁶⁷⁰, gilt, die zwar auch ein bestimmtes Lehrgebäude von Physik und

⁶⁶³ Cicero, *De natura deorum* II 13-15.

⁶⁶⁴ Cicero, *De natura deorum* II 4.

⁶⁶⁵ Cicero, *De natura deorum* II 12. Vgl. auch I 43-44.

⁶⁶⁶ Dazu, dass Kant die stoische Tendenz zur Demokratisierung mit Berufung auf Sokrates nochmals radikalisiert, s. die Ausführungen in Abschnitt 4.2.5 dieses Teils.

⁶⁶⁷ DL VII 32.

⁶⁶⁸ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 88, 23: „Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile artes, quas ἑγκυκλίους Graeci, nostri autem liberales vocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est.“ Vgl. auch 88, 2: „Ceterum unum studium vere liberale est, quod liberum facit: hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum.“ Vgl. auch 88, 20: „Quid ergo? nihil nobis conferunt studia? Ad alia multum, ad virtutem nihil: [...]“ Zum Zusammenhang von Geistesbildung und Adiaphora vgl. Grimal 1978, 270f.

⁶⁶⁹ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 20, 2.

⁶⁷⁰ Cicero, *De finibus* III 4.

Logik voraussetzt, deren Inhalte aber nicht grundsätzlich einer Elite vorbehalten sind.⁶⁷¹ Die zur Erreichung des Status eines stoischen Weisen erforderliche sapientia ist wesentlich an eine Seelenhaltung gebunden, deren Erreichung nicht den platonischen Bildungsweg voraussetzt. Dass es kaum stoische Weise⁶⁷² gibt, liegt an den rigorosen Forderungen, die an deren sittliche Disposition gestellt werden. Philosophie legitimiert sich vornehmlich durch ihre seelenerhebende Funktion⁶⁷³ und die platonischen Ideen werden Gegenstand der Bewunderung.⁶⁷⁴ Seneca bringt die erhobene Haltung des Kopfes bei der Himmelsbetrachtung mit der Erhebung der Seele über den Körper in Verbindung. Dies sei das, wozu der Mensch eigentlich geboren sei: „Vetas me caelo interesse: id est iubes me vivere capite demisso. Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinculum aliquod libertati meae circumdatum.“⁶⁷⁵ In den *Naturales quaestiones* wird betont: „Nemo usque eo tardus et hebes et demissus in terram est ut ad divina non erigatur ac tota mente consurgat.“⁶⁷⁶ Admiratio und contemplatio werden teleologisch als dem Menschen von der Natur zur Anleitung zum naturgemäßen Leben gegebene Komplementärhaltungen gegenüber dem Sternenhimmel verstanden.⁶⁷⁷

⁶⁷¹ Hadot 1969, 115 beschreibt den doppelten Zweck der Physik bei Seneca wie folgt: „Einmal bildet sie durch die Kontemplation des Weltalls die Brücke zwischen Mensch und Gott und leistet damit einen selbständigen Beitrag zur Eudaimonie, zum andern dient sie der Ethik, indem sie dem Menschen die Bedeutungslosigkeit aller sogenannten Güter gegenüber dem einzigen echten Gut, der Tugend erkennen hilft, und trägt somit unmittelbar zur Erlangung des letzten Zieles bei.“

⁶⁷² Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 42, 1 spricht vom Auftreten des stoischen Weisen „semel anno quingentesimo“.

⁶⁷³ So z. B. bei Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 16: „Ista (jene zuvor genannten Überlegungen zu den platonischen Ideen, U. S.) enim omnia, si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, attollunt et levant animum [...]“ Vgl. Dihle 1990, 91: „Bei Seneca finden wir diese Haltung in einer oft, an verschiedenen Stellen seiner Schriften wiederholten Aussage: Die Betrachtung und Erforschung der Natur, wiewohl sie für sich genommen nicht zum besseren Leben führen kann (ep. 88, 14), ist deshalb unvergleichlich und von eigenem Wert, weil sie den Sinn des Menschen erhebt und der Gottheit näher bringt.“

⁶⁷⁴ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 58, 24-26: „Quid ista, inquis, mihi subtilitas proderit? [...] Quomodo meliorem me facere ideae Platonicae possunt?“ Die Antwort lautet: „Miremur in sublimi volitantes rerum omnium formas deumque inter illa versantem et hoc providentem quemadmodum quae immortalia facere non potui, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione vitium corporis vincat.“ (58, 27)

⁶⁷⁵ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 20-21. Der Zusammenhang der eigentlichen Bestimmung des Menschen mit der Sternenbetrachtung ist sehr alt und wird von Aristoteles in der *Eudemischen Ethik* bereits für Anaxagoras bezeugt, der auf die Frage, warum man sich wohl entscheide, lieber geboren als nicht geboren zu werden, antwortet: θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. (1216a) Bien 1982, der einen guten Überblick über die Wurzeln dieses Gedankens gibt, bringt die Bedeutung der Himmelsbetrachtung in der Antike einseitig mit einem Philosophiebegriff in Zusammenhang, den er „rein theoretisch“ (172) nennt. Er ignoriert völlig die zentrale Bedeutung der Himmelsbetrachtung in der Stoa, einer Schule, die für Bien „ausschließlich [...] praktisch“ und „Eudämonologie“ (174) ist. Zur Wirkungsgeschichte des Gedankens vom „Contemplator caeli“ vgl. auch den Aufsatz von Blumenberg 1966.

⁶⁷⁶ Seneca, *Naturales quaestiones* VII 1.1. Hier wird allerdings betont, dass die Menschen am meisten auf den Himmel achten, wenn sich dort etwas Ungewöhnliches ereignet.

⁶⁷⁷ Vgl. Seneca, *De otio* IV 2-V 4 und *Ad Helviam Matrem de Consolatione* VIII 4, wo „admirator interpretierend neben contemplator“ (Wlosok 1960, 24) steht.

5.3.2 Das Zitat im Zusammenhang bei Kant

Der unmittelbare Zusammenhang, in dem das Zitat bei Kant steht, erweist es nicht als „eine Art Schibboleth der gesamten Gedankenwelt des Vernunftkritikers“⁶⁷⁸. Ferner steht es nicht biographisch für die „beiden Pole seines Denkens: den „Kosmos“, den „Gegenstand des vollkommenen Wissens“ als „Gegenstand seiner Jugendliebe“ und „das moralische Gesetz“, den „Gegenstand der letzten und höchsten Gewißheit“ als „Gegenstand eines fast mystischen Enthusiasmus seines Alters.“⁶⁷⁹ Es dient auch nicht dazu, „die beiden großen Gebiete, denen er seine beiden ersten systematischen Werke gewidmet hat, *Natur* und *Sittlichkeit*“⁶⁸⁰, poetisch einzukleiden. Es argumentiert vielmehr bereits mit Theorieelementen, die in der *Kritik der Urteilskraft* genauer entwickelt werden, denn Kant bringt hier durch die Schilderung eines Erhabenheitserlebnisses die eigentliche Bestimmung des Menschen als moralischem Wesen, als Persönlichkeit, zum Ausdruck.⁶⁸¹ Es geht nicht darum, zu zeigen, dass Moral, die unter „Gesetzen der Freyheit“ steht, von der „Möglichkeit der Dinge nach Naturgesetzen [...] wesentlich unterschieden“ (XX, 197) ist, sondern gerade um einen Überschritt von der Natur, die sich im bestirnten Himmel offenbart, zur Moral. Es geht um den Wert der Theorie, den diese nur hat, wenn sie auf einen Endzweck bezogen wird, der ein moralisch-praktischer ist.⁶⁸² Der Betrachter des Himmels entdeckt beim Betrachten seine Moralität und erlebt dieses als erhaben. Dieser Überschritt ist aber nur möglich, wenn der „bestirnte Himmel“ für einen anderen Naturbegriff als in der *Kritik der reinen Vernunft* steht. Dazu eine kurze Erläuterung: Der Naturbegriff besitzt bei Kant überhaupt mindestens drei verschiedene Bedeutungen: Es gibt einmal das Begriffspaar Natur qua gesetzlich bestimmter Natur versus einerseits Zufall als Gesetzlosigkeit, versus andererseits Moral als Gebiet einer anderen Gesetzlichkeit, zweitens Natur als Übermacht versus Moral bzw. Freiheit, welcher hier gemeint ist. Ein dritter Naturbegriff, der keinen Gegensatz besitzt, ist die teleologisch bestimmte Natur als Vorsehung, die Zwecke verfolgt. Für die Darstellung der beiden Pole von Kants Philosophie wäre das erste Paar erforderlich, das aber tatsächlich in der *Kritik der praktischen Vernunft* so gut wie keine

⁶⁷⁸ Unger 1924, 241.

⁶⁷⁹ Paulsen 1924, 55.

⁶⁸⁰ Vorländer 1924, I 302. Dem entspräche Kants an mehreren Stellen anzutreffende Einteilung der Philosophie in die Beschäftigung mit den Prinzipien a priori einerseits von Natur, andererseits von Freiheit zum Zwecke der Aufdeckung der nichtempirischen Fundamente von Physik qua Naturwissenschaft und Ethik. Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* A 841-842 / B 869-870, *Grundlegung* (IV 878-888) und die erste Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* (XX 195-197).

⁶⁸¹ In der *Kritik der Urteilskraft* formuliert er den Zusammenhang zwischen dem Gefühl des Erhabenen und der Bestimmung des Menschen wie folgt: „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, [...] welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.“ (V 257)

⁶⁸² Deutlicher wird dieser Gedanke von Kant später in der *Kritik der Urteilskraft* ausgesprochen. Dort heißt es z. B., man müsse „schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Werth habe.“ (V 442) S. dazu die näheren Ausführungen in Abschnitt 8.2 des vierten Teils.

Rolle spielt. Natur wird hier nicht als transzendentes Erzeugnis des Verstandes, sondern primär als Übermacht, als etwas, was den Menschen von außen entgegentritt, verstanden. Der Himmel tritt als äußere Demütigung dem Menschen entgegen, macht ihm seine Beschränktheit in Raum und Zeit bewusst und weckt die unverbrüchliche Bastion der Moral im Menschen.

„Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht, wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne.“ (V 162)

Der weitere Text zeigt, dass die beiden Momente notwendig in dieser Reihenfolge stehen. Es kann nicht heißen: Das moralische Gesetz in mir und der bestirnte Himmel über mir. Erst nachdem sich der Mensch durch den Himmelsanblick gedemütigt hat, kann er sich einer Gegenkraft in der eigenen Moralität bewusst werden. So erfüllt der bestirnte Himmel allein nicht mit Bewunderung und Ehrfurcht und auch das moralische Gesetz allein nicht, sondern nur beide zusammen.

„Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *thierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“ (V 162)

Das hier geschilderte Erhabenheitserlebnis besteht in einer Mischung dessen, was Kant später in der *Kritik der Urteilkraft* „Mathematisch-Erhaben“ und „Dynamisch-Erhaben“ (vgl. V 268f.) nennt: Die gedankliche Erweiterung des bestirnten Himmels zu „Welten über Welten und Systemen von Systemen“ (mathematisch-erhaben.) „vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen“ (Vernichtung als das Dynamisch-Erhabene).⁶⁸³

⁶⁸³ Beispiele für ausschließlich dynamisch-erhabene Naturgewalten bringt Kant in der *Kritik der Urteilkraft*: „Kühne überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und krachend einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der gränzenlose Ozean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit.“ Wir nennen jedoch „diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Maß erhöhen

Kants unpräzise Kennzeichnung des „bestirnten Himmels“ und des „moralischen Gesetzes“ als „Dinge“ („Zwei Dinge“) zeigt, dass beide an und für sich bloße „Dinge“ bleiben müssten, wäre da nicht der sie infolge häufigen und anhaltenden Nachdenkens bewundernde Mensch. Die prinzipielle Sonderstellung des Menschen gegenüber den Tieren bei der Gestirnbetrachtung hebt schon Ovid in den *Metamorphosen* hervor: „Pronaque cum spectent animalia cetera terram / Os homini sublime dedit caelumque videre / Iussit et erectos ad sidera tollere vultus“⁶⁸⁴ und bei Seneca wird der „rectus status“ teleologisch als Gabe der Natur verstanden.⁶⁸⁵ Bei Kant ist das Erhabenheitserlebnis einer bestimmten Gruppe von Menschen zugänglich: Nur der, der häufig und anhaltend denkt, wird zum Bewunderer der Sterne und der Moral. Allerdings ist diese Personengruppe nicht wie bei Platon durch ihre Erkenntnisfähigkeit privilegiert, wie aus einer Stelle in der *Kritik der Urteilskraft* deutlich wird:

„Die Stimmung des Gemüts zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; [...] In der That wird ohne Entwicklung sittlicher Ideen das, was wir, durch Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen. Er wird an den Beweistüchern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem großen Maßstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in nichts verschwindet, lauter Mühseeligkeit, Gefahr und Noth sehen, die den Menschen umgeben würden, der dahin gebannt wäre.“ (V 265)

Obwohl es zum Erhabenheitsurteil der Kultur bedarf, ist es kein Kulturprodukt, sondern in der Moralität jedes Menschen selber gegründet:

„Darum aber, weil das Urtheil über das Erhabene der Natur Cultur bedarf (mehr als das über das Schöne), ist es doch dadurch nicht eben von der Cultur zuerst erzeugt, und etwa bloß conventionsmäßig in der Gesellschaft eingeführt; sondern es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem moralischen.“ (V 265)

Voraussetzung für das Erhabenheitserlebnis ist nicht eine theoretische Hochbegabung, sondern eine besondere Empfänglichkeit dafür, im richtigen Augenblick die volle Bedeutung der menschlichen Moralität zu erfassen. Der rohe Mensch guckt eben nur zum Himmel, hat Angst und wendet sich erschreckt ab. Der kultivierte Mensch erschreckt, bringt jedoch seine durch Kultur oder „Nachdenken“ entwickelten sittlichen Ideen mit, und erhebt sich dadurch über die Natur.

und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.“ (V 261)

⁶⁸⁴ Ovid, *Metamorphosen* I 84-86. Weitere antike Stellen, an denen der Zusammenhang des aufrechten Ganges mit der Himmelsbetrachtung und dem Vorzug der Menschen vor den Tieren betont wird, finden sich bei Xenophon, *Memorabilia* I 4 und Cicero, *De natura deorum* II 140. Vgl. Probst 1999, 87f.

⁶⁸⁵ Z. B. *De otio* V 4, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 20; 92, 30; 94, 56 oder *Naturales quaestiones* 5, 13.3. Zum Topos des „rectus status“ in der Antike vgl. das Kapitel I „Rectus status und Contemplatio caeli in der philosophischen Anthropologie“ in der Untersuchung von Wlosok 1960.

5.3.3 Seneca

Der geschilderte Kontext nebst der Tatsache, dass die Platon- und Aristotelesstellen Kant wohl kaum bekannt gewesen sein dürften, lassen die ersten beiden Kandidaten als mögliche Autoren, die Kant Pate gestanden haben, ausscheiden: Der Gedanke einer als erhaben zu bezeichnenden Seelenstimmung entspringt nicht dem Konzept eines Platon oder Aristoteles, sondern ist wohl eher ein Produkt des Heroismus des stoischen Weisen gegenüber dem, was nicht in seiner Gewalt ist.⁶⁸⁶ Will man die Parallelen zwischen Kant und der Stoa noch etwas genauer eingrenzen, so stößt man auf zwei Stellen bei Seneca, die der kantischen Diktion sehr nahe kommen: Die erste Stelle findet sich im 64. Brief an Lucilius. Es geht dort um die Frage, wie man die Größe eines glücklichen Lebens (*beatae vitae magnitudo*) verständlich machen kann, die in der Höhe (*in excelso*) liegt.⁶⁸⁷ Der Gegenstand wird also bereits als „erhaben“ vorgestellt: „Hoc idem virtus tibi ipsa praestabit, ut illam admireris et tamen speres. Mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae: non aliter illam intueor obstupefactus quam ipsum iterim mundum, quem saepe tamquam spectator novus video. Veneror itaque inventa sapientiae inventoresque.“⁶⁸⁸ Die zweite Stelle stammt aus der Schrift *Ad Helviam Matrem de Consolatione*, einer Trostschrift, die Seneca seiner Mutter aus dem Exil auf Korsika schreibt. Virtus und mundus werden als die zwei Dinge vorgestellt, die einem Menschen auch in der Verbannung als Trost bleiben, weil sie ihm nicht genommen werden können: „Duo, quae pulcherrima sunt, quocumque nos moverimus sequuntur: natura communis et propria virtus. [...] Mundus hic, quo nihil neque maius neque ornatius rerum natura genuit, animus, contemplator admiratorque mundi, pars eius magnificentissima, propria nobis et perpetua et tam diu nobiscum mansura sunt quam diu ipsi manebimus.“⁶⁸⁹ Bei Seneca dient der mundus dazu, den Menschen durch contemplatio und admiratio zum Gewährwerden der kosmischen Ordnung, ihrer unerbittlichen Notwendigkeit und infolgedessen zur sapientia zu führen. Der Mensch soll sich in dieses Fatum einordnen, um seine virtus zu retten, weil die voll-

⁶⁸⁶ Obwohl der Aufschwung der Seele zur höchsten Form der Erkenntnis bei Platon eine „Erhebung“ darstellt, wird am Ende des philosophisch-erotischen Strebens τὸ πολὺ πέλαγος [...] τοῦ καλοῦ, ein θαυμαστόν τῇ φύσιν καλόν (Platon, *Symposion* 210d-e) erblickt: Wird etwas in seiner spezifischen Bestimmtheit erkannt, so erweist es sich aufgrund der damit verbundenen Bezogenheit aller Teile auf eine Einheit zugleich als schön. Die „Erhebung“ ist also nicht Selbstzweck, sondern dient dem Innewerden von Schönheit als Vollendung von Erkenntnis. Trotz Ähnlichkeiten der Beschreibung von Senecas Lehre der Teilhabe des menschlichen animus an dem das All durchwaltenden Pneuma zu Platons Vorstellung vom Aufstieg der Seele zur θεωρία der Ideen (vgl. Küppers 1996, 66f.) ist das Konzept ein anderes. Zum Aufschwungsgedanken bei Platon und den Unterschieden zum bereits stoisch geprägten Pseudo-Longinus vgl. Kühn 1941, 72-93. Zur Entwicklung des Gegensatzes zwischen Schön und Erhaben in der Neuzeit vgl. Brandt 2003a, 186-194.

⁶⁸⁷ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 64, 5.

⁶⁸⁸ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 64, 6-7.

⁶⁸⁹ Seneca, *Ad Helviam Matrem de Consolatione* VIII 2.

endete Freiheit die vollendete Notwendigkeit ist.⁶⁹⁰ In Kants entteleologisierter Variante wirkt der Sternenhimmel bedrohlich, weckt jedoch dadurch die Gegenbastion der Moral im Menschen: Freiheit besteht in der Abkehr von dieser Gewalt hin zu einer anderen Notwendigkeit. Trotz der damit zusammenhängenden von Küppers (s. o. S. 185) richtig erkannten Unterschiede ist Seneca und Kant die Herausstellung der *virtus* bzw. des moralischen Gesetzes als einer Instanz, die sich als das Essentielle des Menschen bei der Erfahrung der Unerbittlichkeit der Natur erkennt, gemeinsam. Auch wird Naturbetrachtung bei beiden gewissermaßen als „Erweckungserlebnis“ für die Moralität verstanden. Formuliert wird dieser Prozess auffälligerweise bei beiden Autoren in einer annähernd gleichen Diktion, wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

⁶⁹⁰ Als Beispiel fungiert bei Seneca Cato Uticensis, der stoische Weise *κατ'ἐξοχήν* in der römischen Antike: Er ist fähig, seine Niederlagen und den Untergang Roms zu ertragen, weil er den ewigen Wandel des durch Gott geleiteten Kosmos erkannt und sich in diese Notwendigkeit eingefügt hat (*Epistulae morales ad Lucilium* 71, 11-16).

Kant	Seneca
Zwei Dinge	Duo (Cons. VIII 2)
<i>erfüllen das</i>	
Gemüt	animus (Cons. VIII 4)
<i>mit</i>	
immer neuer	novus (Luc. 64, 6)
<i>und zunehmender</i>	
Bewunderung	admireris (Luc. 64, 6), admiratorque (VIII 4)
<i>und</i>	
Ehrfurcht,	veneror (Luc. 64, 7)
je öfter	saepe (Luc. 64, 6)
<i>und</i>	
anhaltender	multum auferre temporis (Luc. 64, 6)
<i>sich das</i>	
Nachdenken	contemplatio (Luc. 64, 6), contemplator (Cons. VIII 4)
<i>damit beschäftigt:</i>	
Der bestirnte Himmel	mundus ⁶⁹¹ (Cons. VIII 4; Luc. 64, 6), natura (Cons. VIII 2)
über mir	communis (Cons. VIII 2)
<i>und</i>	
das moralische Gesetz	virtus (Cons. VIII 2; Luc. 64, 6)
in mir.	propria (Cons. VIII 2)

Kant wird Senecas Schriften beim Schreiben nicht offen vor sich liegen gehabt haben. Vermutlich hatte er die beiden Passagen, vielleicht vage, vielleicht ohne genau zu wissen, dass die Worte von Seneca sind, im Gedächtnis. Was er gemacht hat, ist die Explikation seiner eigenen, neuen Gedanken auf altbekanntem Boden. Er formuliert ein Kernstück seiner Philosophie, nämlich die Bestimmung des Menschen, mit Senecas Worten und gibt zugleich die antike Richtung an, der er am meisten verpflichtet war: die Stoa.

⁶⁹¹ Sternenhimmel und Kosmos, caelum und mundus, οὐρανός und κόσμος, werden in der Antike gleichgesetzt. Vgl. Wlosok 1960, Anmerkung 28 zu S. 16 und Blumenberg 1966, 17.

6 Ergebnis

Die Ergebnisse der Untersuchungen des dritten Teils der vorliegenden Arbeit lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Der Entstehungsprozess von Kants Hauptschriften zur Ethik, der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft*, ist durch das Zusammenwirken einer Auseinandersetzung mit vorgegebenen Konzepten und der Entwicklung des eigenen Modells von der Autonomie des Willens in der Moral gekennzeichnet. Dies führt dazu, dass Kant 1785 und 1788 eine Position vertritt, die in bestimmten Punkten mit der von 1781 nicht mehr vereinbar ist.
2. Bezüglich Kants Umgang mit der Antike führt die Neukonzeption der Autonomie des Willens und die damit verbundene Abkoppelung des Diudikationsprinzip der Moral vom Erkenntnisvermögen dazu, dass der Ideenphilosoph Platon als Leitautor für die Moral inakzeptabel wird. Da Kant in der Vorschaltung des Willens vor die Erkenntnis für die Moral gerade etwas spezifisch Neues seiner eigenen Philosophie⁶⁹² sieht, kann er sich dafür auf keinen antiken Leitautor berufen. Die Antike wird jedoch nicht funktionslos. Denn Kant versucht, verschiedene Aspekte seines neuen Konzepts mittels des schon aus der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* bekannten sortierenden und selektierenden Verfahrens auf antike Schulen rückzubeziehen, welche nun die Stoa und der Epikureismus sind. Vor allem die *Kritik der praktischen Vernunft* vergleicht ihre Ergebnisse mit den Lehren Epikurs und der Stoa und versteht sich hinsichtlich der Lehre vom höchsten Gut selbst gewissermaßen als durch das Christentum ermöglichte Synthese beider Schulen. Kants Interesse an der Stoa richtet sich nur auf die Praxis; er reflektiert an keiner Stelle darüber, dass seine theoretische Philosophie in vielen Punkten nicht ohne Theoreme denkbar wäre, die ideengeschichtlich aus der Stoa stammen. Epikur, der bisher allein als atomistischer Physikalist und Empiriker betrachtet wurde, wird hingegen ab 1785 auch hinsichtlich seiner Gedanken zur Ethik gewürdigt. So wird die bis 1781 noch einheitlich auf Platon zurückgeführte Theorie der Moral nun sowohl zu einem Schauplatz des Ineinanderwirkens von Stoikern und Epikureern als auch zu einer Ankündigung des gänzlich Neuen.
3. Trotz dieses Zusammenwirkens Epikurs und der Stoa ist der Einfluss stoischen Gedankenguts jedoch vorherrschend und die Grundhaltung von Kants Konzept stoisch

⁶⁹² Vgl. Kants Betonung der „Wichtigkeit“ seiner Methode, die „auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Principis der Moral“ (V 64) erkläre.

konnotiert: Die Sittlichkeit gibt eindeutig die Kriterien vor, unter denen die Glückseligkeit Eingang finden darf. Denn Kant billigt 1785 und 1788 die von ihm in den sechziger und siebziger Jahren kritisierte Tatsache, dass das stoische Tugendprinzips trotz seiner Rigorosität als Triebfeder fungieren kann. Mit der Theorie der durch das moralische Gesetz selbstgewirkten Achtung macht er dies sogar zur Grundvoraussetzung seiner Argumentation.

4. Als durchgängig unvereinbar präsentiert sich Kants Konzept jedoch mit der Ableitung des stoischen Tugendprinzips mit Rücksicht auf die Vollkommenheit, das „*naturae convenienter vivere*“, der stoischen Begründung der Befolgung und Nichtbefolgung dieses Prinzips und dem Konzept vom stoischen Weisen als alleinigem Menschen, der um das Tugendgesetz weiß und danach handeln kann. Hier zeigt sich die Präsenz von Kants Lehre der Nichtempirizität des Sittengesetzes, für die noch marginal Platon in Anspruch genommen wird. Ferner sind seine Dreivermögenlehre und die Vorstellung einer demokratischen moralischen Selbstgesetzgebung im Reich der Sitten wichtig, die spezifisch eigenen bzw. neuzeitlichen Überlegungen entstammen.
5. Obwohl Kant durch seine ausgedehnte Cicero- und Senecalektüre eine breite Primärkenntnis der stoischen Lehren besaß, ist sein Umgang mit der Stoa ungenau. Dass er sich nicht für philologische Einzelheiten interessierte, zeigt gut seine Nichtunterscheidung zwischen der *beatitudo*, die in allen antiken Schulen als *Telos* menschlichen Lebens verstanden wurde, und deren näherer Bestimmung als *virtus* durch die Stoa bzw. als *voluptas* durch Epikur. Kant gibt beide Begriffe mit „Glückseligkeit“ wieder, um davon ausgehend an der Stoa eine analytische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit zu kritisieren, die nur dann ungenügend ist, wenn man allein die epikureische *voluptas* als Glückseligkeit akzeptiert und eine Moralbegründung sucht, die nicht vom *Telos* menschlichen Strebens als *beatitudo* ausgeht. Positiv verwendet Kant Ergebnisse stoischer Überlegungen ohne deren Prämissen, wie das rigorose Tugendprinzip, und lehnt gleichzeitig (und unausdrücklich) die *Oikeiosis*lehre ab. Die Tendenz zur Demokratisierung lässt sich allerdings auch als eine Radikalisierung der bereits bei den Stoikern gegen Platon gewandten Bemühungen verstehen. Kants Leitautor dafür ist ein stoisch gedeuteter Sokrates als „Mann des gemeinen Volks“.
6. Insgesamt ergibt sich, dass die Präsenz stoischen Gedankenguts in Kants Hauptschriften zur Ethik sehr viel komplizierter als die der Antike in der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* ist: Es fließen viele stoische Vorstellungen ein, die Kant nicht ausdrücklich als solche markiert, wie z. B. die Prämissen der *Oikeiosis*lehre, die Kant

indirekt kritisiert. Deutlicher wird diese Beeinflussung in den in Kapitel 5 besprochenen Beispielen, wo es sich um Fälle handelt, in denen Kant sich vermutlich nicht einmal bewusst gewesen ist, ursprünglich in stoischen Zusammenhängen gebrauchte Argumentationen, Dispositionen und Diktionen zu verwenden. Solche Tendenzen werden im nächsten Teil bei der Betrachtung der *Kritik der Urteilskraft* verstärkt ins Blickfeld gerückt werden, wenn es darum geht, den dort vorhandenen Stoizismus zu bestimmen.

IV Die Antike im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft*, der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“

1 Zielsetzung

Im Folgenden soll die dritte Kritik unter dem Aspekt ihres Umgangs mit antiken Theorien betrachtet werden, wobei der Akzent auf den mit der Prägung „Technik der Natur“ verbundenen historischen und systematischen Implikationen liegen wird. Die Konzentration auf den zweiten Teil, die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“, erklärt sich aus dem Umstand, dass auf diese Weise ein direkterer Vergleich zwischen Kant und antiken Theorien durchführbar ist als bei einem Vergleich mit dem ersten Teil, der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Denn seit der Antike werden Zwecke außer im Bereich des Handelns und Herstellens in Bereichen, die man als Theologie, Kosmologie und Biologie bezeichnen könnte, thematisiert, wobei dasjenige, was zweckmäßig und geordnet erscheint, auch als schön gilt, ohne dass man dafür eine separate „Ästhetik“ benötigt. Im Laufe der Untersuchung wird sich zudem zeigen, dass Kants in den späten achtziger Jahren entwickeltes Konzept einer „Technik der Natur“ vermutlich durch zeitgenössische Schriften aus den Bereichen der natürlichen Theologie, Kosmologie und Biologie bzw. Medizin angeregt wurde, in denen sich ebenso wie im kantischen Text selbst Gedankenkomplexe nachweisen lassen, die teils ausdrücklich, teils indirekt auf antike Theorien zurückgehen. Trotz der Beschränkung der Untersuchung auf den zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* ist es jedoch nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr sogar durch Aussagen Kants bezeugt, dass die „Technik der Natur“ in einer spezifischen Weise auch für den ersten Teil Geltung besitzt. Durchsichtiger wird die Bedeutung der „Technik der Natur“ für die Teleologie jedoch im zweiten Teil. Sicher finden in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ auch noch weitere Formen der Auseinandersetzung Kants mit der Antike statt, die hier aber ausgeklammert bleiben sollen.⁶⁹³

Die Nennung der „Technik der Natur“ als *tertium comparationis* deutet bereits an, dass ein Reden über die Bedeutung der Antike für den zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* mit anderen Akzenten zu erfolgen hat als bei der Betrachtung der ersten und zweiten Kritik. Denn dort operiert Kant ja, wie gesehen, einmal in vordergründiger Weise mit Theoremen antiker Autoren, indem er sich ausdrücklich auf sie beruft und sie – in höchst eigenwilliger Weise – zueinander in Beziehung setzt. Ferner konnte man konkrete Anhaltspunkte dafür finden, dass

⁶⁹³ Vgl. z. B. die von Brandt 2003a für den § 9 festgestellte Verwandtschaft der kantischen Argumentation zur stoischen *οἰκείωσις*-Lehre.

Kant – wenn auch stets vor dem Hintergrund spezifischer Beziehungen, die er im Ausgang von seinem eigenen Konzept oder von tradierten Mustern zwischen ihnen sieht –, sich in der einen oder anderen Weise auf Platon, Aristoteles, die Skeptiker, Epikur und die Stoiker be-ruft. Für die Moralphilosophie konnte zudem gezeigt werden, dass es auch Stellen gibt, wo Kant die Stoiker zwar nicht speziell als für ihn in der Moral leitende Schule erwähnt, an denen sein Denken aber dennoch in großem Ausmaß unterschwellig bzw. hintergründig durch sie beeinflusst ist. Auf einer abstrakteren Ebene könnte man für die *Kritik der reinen Vernunft* zeigen, wie Kant bestimmte erkenntnistheoretische Grundprämissen für ganz selbstverständlich hält, die für eine platonisch-aristotelische Position völlig unmöglich wären und die infolge des Auflebens der drei hellenistischen Schulen in der frühen Neuzeit wieder an Bedeutung gewannen. Allerdings könnte man sich dabei dann auf keinerlei Hinweise stützen, die es nahe legen, dass Kant solches irgendwie bewusst gewesen wäre und würde also den Rahmen einer an der Bedeutung antiker Theorien für Kant orientierten Untersuchung völlig sprengen. In der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ liegt der Fall gewissermaßen zwischen diesen Extremen von durch Selbstaussagen ausweisbaren Bezugnahmen auf antike Theorien und bloß systematisch feststellbaren Verwandtschaften – dazwischen deswegen, weil sich die Bedeutung zwar ausweisen lässt, jedoch nicht durch die ausdrückliche Nennung einer bestimmten philosophischen Richtung: Kant nennt im zweiten Teil der dritten Kritik kaum antike Autoren und präsentiert seine Philosophie weder unter Zuhilfenahme von „Leitautoren“ (wie in der ersten Kritik) für einzelne Teilbereiche noch einen der Teilbereiche selbst als kritische Synthese von zwei antiken Positionen (wie in der zweiten Kritik). In der ersten Fassung der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* erwähnt er in einer Fußnote Aristoteles (XX 215), in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ selbst nimmt er einmal Bezug auf Platon und Anaxagoras (V 363). Epikur und Demokrit werden als Vertreter der Theorie der Kausalität als „Idealism der Zweckmäßigkeit“ (V 391, vgl. auch 393) genannt. Ferner zitiert Kant den Ausspruch Aristipps „vestigium hominis video“ (V 370), der bei Vitruv überliefert ist⁶⁹⁴, und bezieht sich einmal unbestimmt auf die „Alte[n]“ (V 439) und die „alten Geometer“ (V 363). Ein Bezug auf die Antike muss also, wenn es ihn gibt, an anderer Stelle zu verorten sein. Den entscheidenden Hinweis, der sich am kantischen Text selbst ausweisen lässt, stellt die Prägung „Technik der Natur“ (V 233, 246, 391, 393, 395, 404, 410, 411, 419; XX 204, 205, 214, 219,

⁶⁹⁴ Giordanetti verweist in der Anmerkung zur Stelle in der von Klemme 2001 herausgegebenen Ausgabe (Anm. zu S. 275,5 auf S. 459) der *Kritik der Urteilskraft* auf das Titelpupfer folgender Schrift als Quelle für Kant: *Euc-lidis quae supersunt omnia, ex Recensione Davidis Gregorii M. D. Astronomiae Professoris Saviliani*, (Graece et Latine) Oxoniae 1703: „Aristippus Philosophus Socraticus, naufragio cum ejectus ad Rhodensium litus animad-vertisset Geometrica schemata descripta, exclamavisse ad comites ita dicitur, Bene speremus, Hominum enim vestigia video. Vitruv. Architect. Lib.6.Praef.“

234) dar. Von hier aus lässt sich ein Spannungsfeld antiker Autoren und Vorstellungen ausmachen, in dem sich Kants Überlegungen zur Teleologie situieren lassen und in dem sich die antiken Atomisten Demokrit und Epikur, die Kant selbst nennt, sowie die in der gesamten Schrift ungenannten Stoiker in einer bestimmten Weise zueinander verhalten. Unter Zuhilfenahme weiterer Reflexionen Kants wird plausibel gemacht werden können, dass für Kant die Stoiker in der Tat in entscheidender Weise etwas mit der „Technik der Natur“ zu tun haben und dass er sich selbst wohl für die Teleologie bis zu einem gewissen Punkt in ihrer Tradition stehend gesehen haben muss. Mit dem Auftreten der „Technik der Natur“, die in gewisser Weise an die Stelle der regulativen Ideen – und somit im Grunde an die Stelle Platons – tritt, ist ein Bezug zur Antike gegeben, der sowohl sprachlich als auch hinsichtlich der damit verbundenen philosophischen Implikationen auf die Stoa und die – unter stoischen Prämissen von Kant integrierte – antike hippokratische Medizintradition verweist. Kant macht jedoch für die „Technik der Natur“ nie eine Quellenangabe. Für das deutsche Wort „Technik“ findet sich bei ihm sogar der Erstbeleg.⁶⁹⁵ Unausdrücklich orientiert hat er sich vermutlich an der lateinischen Übersetzung der griechischen τέχνη φύσεως: ars naturae, die ihm in Ciceros *De natura deorum* begegnete. Kants „Technik der Natur“ stellt somit eine originelle Vermischung von Griechischem (Technik) und Lateinischem (Natur) dar. Darin drückt sich ein bewusster Klassizismus aus, weil Kant auch unter Verwendung des gewöhnlicheren deutschen Wortes „Kunst“ von „Kunst der Natur“ hätte sprechen können. Dass er es im Gegensatz zu den im Laufe der Untersuchung zu diskutierenden Autoren wie den Hume-Übersetzern, Reimarus und Herder, nicht tut, verleiht der Prägung als solcher schon eine gewisse Dignität, die ein Aufmerken des Interpreten verdient. Unabhängig von der direkten sprachlichen Brücke zur Stoa kann von einem „antiken“ Spannungsfeld gesprochen werden, weil sich zeigen lässt, dass gedankliche Prämissen, die in der Antike im Zusammenhang des Sprechens von ars naturae vorgeprägt sind, der Stoßrichtung nach auch von Kant für die Argumentation vorausgesetzt werden. Dass, in welcher Weise und bis zu welchem Grad Gemeinsamkeiten festgestellt werden können, wird im Folgenden gezeigt werden. Wichtig ist aber auch die Markierung der Grenze dessen, was dadurch für die Interpretation erreicht werden kann: Nicht behauptet werden soll nämlich, dass Kant sich gerade in der Zeit zwischen der Teleologie-Konzeption der ersten und letzten Kritik intensiver mit genuin stoischer Kosmologie auseinander gesetzt und dabei Anregungen für die *Kritik der Urteilskraft* bekommen hätte. Ein solches Verfahren entspricht Kants Vorgehensweise nicht. Denn die aufzuweisenden antiken Versatzstücke weckten für ihn wohl vornehmlich im Zusammenhang mit Problemen der zeitgenössischen Diskus-

⁶⁹⁵ Vgl. Seibicke 1968, 286.

sion Assoziationen von Modellen, für die es antike Vorbilder gibt. Im Zusammenhang mit der „Technik der Natur“ waren für Kant sicher Humes *Dialogues concerning natural religion* und Reimarus' Schriften wichtig. Dass damit jedoch Autoren benannt sind, deren relevante Schriften bereits vor der Fertigstellung der ersten Kritik erschienen sind, und die Kant schon länger kannte, mindert die Behauptung eines essentiell dadurch bewirkten Einflusses zur Zeit der Arbeit an der dritten Kritik. Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, die Kant ja auch rezensierte, könnten in den achtziger Jahren für Kant noch einmal eine gewisse Relevanz besessen haben. Inwiefern all dies gelten kann, wird im Verlauf der weiteren Ausführungen besprochen werden. Letztlich wird sich aber wie auch bei den bereits untersuchten Schriften zeigen, dass die entscheidenden Impulse zur Änderung des Konzepts von Kant selber stammen, womit jedoch zusätzlich die Schwierigkeit verbunden ist, dass Kant sich nur an ganz wenigen Stellen dazu bekennt, eine alte Auffassung nicht mehr zu vertreten.⁶⁹⁶ Diese Eigentümlichkeit Kants, dass Änderungen der Einstellung zu fremden Gedanken immer durch die eigene gedankliche Entwicklung, nie aber durch genauere Lektüre der betreffenden Autoren bedingt sind, soll hier anhand der Unterschiede zwischen dem im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* vorgelegten Konzept und dem Modell einer „Technik der Natur“ der *Kritik der Urteilskraft* beleuchtet werden – Unterschiede, die in der Forschung in der Regel übergangen werden. Insgesamt wird die Interpretation versuchen, alle diese Gegebenheiten zu berücksichtigen und dennoch sinnvolle Gründe für das Konstatieren des im Ausgang von der „Technik der Natur“ konstatierten antiken Spannungsfeldes zwischen der Stoa und dem antiken Atomismus anzugeben, ohne jedoch die Behauptung originärer Bezüge dort, wo sie nicht ausdrücklich ausgewiesen sind, überzustrapazieren. Für die Interpretation heißt das, dass bei der „Suche“ nach antikem Material von vornherein in stärkerem Maße, als es bei der Besprechung der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* sowie der *Kritik der praktischen Vernunft* der Fall war, mit dem „indirekten“, d. h. auch vermittelten bzw. nicht speziell ausgewiesenen Auftreten von Versatzstücken antiker Theorien bei Kant gerechnet werden muss. Primäre Aufgabe der Interpretation soll sein, auffällige Parallelen, aber auch Unterschiede zwischen der Argumentationsweise Kants und der

⁶⁹⁶ An zwei – mir bekannten – Stellen seines Oeuvres bekennt sich Kant dazu, einen Fehler gemacht zu haben, und begründet so die Änderung bestimmter Gedanken: einmal in dem berühmten Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772, wo Kant bekennt, er habe bemerkt, dass ihm „noch etwas wesentliches mangle, welches“ er bei seinen „langen metaphysischen Untersuchungen [...] aus der Acht gelassen hatte“, nämlich die Frage „auf welchem Grunde die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand“ (X 130) beruhe. Eine weitere Stelle befindet sich in der Ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*, wo Kant in einer Anmerkung schreibt: „Hier ist der Ort, einen Fehler zu verbessern, den ich in der Grundl. zur Met. der Sitten beging. Denn, nachdem ich von den Imperativen der Geschicklichkeit gesagt hatte, daß sie nur bedingterweise und zwar unter der Bedingung bloß möglicher, d. i. *problematischer*, Zwecke geböten, so nannte ich dergleichen practische Vorschriften problematische Imperativen, in welchem Ausdruck freylich ein Widerspruch liegt. Ich hätte sie *technisch*, d. i. Imperativen der Kunst nennen sollen.“ (XX 200)

bestimmter relevanter antiker Richtungen anzugeben. Der entscheidende Gewinn eines solchen historisch-kritischen Verfahrens besteht darin, dass durch die differenzierte Rekonstruktion einer wahrscheinlichen Vermittlung antiken Gedankenguts ein Problembewusstsein für bestimmte Voraussetzungen und Folgen von Gedankenmustern erzeugt werden kann, aus denen sich die kantische Theorie zusammensetzt. Auf diese Weise kann ein begründetes Verständnis dessen, was es heißt, eine bestimmte Weise der Argumentation sei „stoisch“, auch für die systematische Interpretation des von Kant Gesagten hilfreich und weiterführend sein. Sachlich ist die Grundlinie der folgenden Ausführungen dadurch bestimmt, dass gezeigt werden soll, warum Kants Teleologiemodell entgegen einer häufig in der Literatur anzutreffenden Auffassung vor allem Affinitäten zu stoischem Gedankengut aufweist und nicht zu aristotelischem. Soweit möglich, soll versucht werden, den zeitgenössischen Rahmen einzubeziehen, in dem stoisches Gedankengut tradiert wurde und in Theorien eingeflossen ist.

Ein spezielles Problem liegt in der Frage, warum Kant sich denn bezüglich seiner antiken Bezugstheorien so zurückhaltend verhält und nicht nach Art und Weise der ersten Kritik die explizite, „kritisch“ gefilterte Nachfolge der Stoiker antritt. Ein Grund könnte darin liegen, dass die dritte Kritik aufgrund ihrer Stellung im systematischen Gefüge der kantischen Philosophie sich gar nicht mehr als kritische „Summe“ aller bisherigen Philosophie präsentieren kann, eben weil sie überhaupt nicht zur Philosophie, sondern bloß zur Kritik (vgl. V 417) gehört. Ein anderer, wahrscheinlicherer Grund ist, dass Kant in der prinzipiellen Frage der kritischen Integration philosophischer Positionen möglicherweise überhaupt skeptisch geworden sein könnte, weil er gemerkt hat, dass es Positionen gibt, die sich nicht mehr kritisch integrieren lassen, vor allem der Spinozismus. Dieser ist nämlich im Grunde die einzige philosophische Position, mit der Kant sich – freilich in Gestalt dessen, was er für Spinozismus hielt – in der dritten Kritik ausdrücklich und ausführlicher auseinandersetzt.

Im Einzelnen soll nach einer Betrachtung der Bedeutung der dritten Kritik für Kants Werk im Hinblick auf die entscheidenden Unterschiede zur Teleologiekonzeption der ersten Kritik (2) und einer kritischen Beleuchtung des Urteils, Kants Teleologie sei aristotelisch beeinflusst (3), die eigentliche Untersuchung hinsichtlich der Antikepräsenz beginnen. Am Anfang stehen generelle Überlegungen einmal zu stoischen Gedankenmustern in Kants Modell von Zweckmäßigkeit überhaupt (4) und zur historischen Karriere des für die Teleologie Kants zentralen Terminus „Technik der Natur“ (5). Abschnitt 6 liefert eine detaillierte Textanalyse der für die Einführung des Zweckbegriffs bei Kant einschlägigen §§ 64 und 65, worauf dann

in Abschnitt 7 8 und 9 das für die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ entscheidende anti-ke Spannungsfeld, die Stoa (7) und Epikur (9), sowie die Rolle des Spinozismus (8) betrachtet werden sollen.

2 Die Stellung der *Kritik der Urteilskraft* in Kants Werk

Die *Kritik der Urteilskraft* ist ihrem Selbstverständnis nach der eigentliche Ort, an dem das Prinzip a priori der Urteilskraft, Zweckmäßigkeit, besprochen wird (vgl. XX 245-247, V 198). Jedoch wird auch in der *Kritik der reinen Vernunft* eine für die Erkenntnis förderliche Form von Zweckmäßigkeit insbesondere ganz am Ende des zweiten Abschnitts des „Anhangs zur transzendentalen Dialektik“ thematisiert. Hier wird allerdings noch nicht ein eigenes Prinzip für die Urteilskraft geltend gemacht, sondern vielmehr werden zwar den Vernunftideen regulative Funktionen im Hinblick auf die Stiftung systematischer Einheit der besonderen Erfahrung zugewiesen, aber erst auf der höchsten Stufe dieser Einheitsstiftung wird ausdrücklich von Zweckmäßigkeit und Teleologie gesprochen.⁶⁹⁷ In der zweiten Kritik finden sich insbesondere im Zusammenhang mit der Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst und der Problematik heteronomen und autonomen Handelns Überlegungen zur Zweckmäßigkeit.

Gemeinsam ist der ersten und dritten Kritik gegenüber der zweiten, dass jene von Zweckmäßigkeit im Zusammenhang mit theoretischer Erkenntnis handeln, diese jedoch in praktischer Hinsicht. Diese zunächst minimale Gemeinsamkeit hat in der Forschung jedoch dazu geführt, den Inhalt des „Anhangs zur transzendentalen Dialektik“ der ersten Kritik als nahezu identisch mit dem Modell von Zweckmäßigkeit, wie es später in der dritten Kritik ausgearbeitet wurde, bzw. als bloße Überleitung zu betrachten (z. B. Düsing, Frank/Zanetti).⁶⁹⁸ Dass jedoch mit der Einführung der reflektierenden Urteilskraft als eigenem Vermögen, das für Zweckmäßigkeit zuständig ist und an die Stelle der Vernunft der ersten Kritik tritt, mehr als ein nur verbaler Unterschied verbunden ist, wird zumeist übersehen und oft sogar die erste Kritik mit Hilfe von Überlegungen interpretiert, die erst in der dritten angestellt werden. (z. B. Liedtke, Wohlers)⁶⁹⁹ Hinweise auf die Tatsache, dass Kant in der dritten Kritik wirklich ein anderes

⁶⁹⁷ Vgl. KrV A 686-687 / B 714-715: „Diese höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrung angewandten Vernunft ganz neue Ausichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen.“ (Unterstreichungen von mir, U. S.)

⁶⁹⁸ So sieht z. B. Düsing im „Anhang“ zur Transzendentalen Dialektik nur eine „Überleitung [...] von der vorkritischen Auffassung der Vollkommenheit der Welt [...] zur ausdrücklichen Begründung des Begriffs einer allgemeinen Zweckmäßigkeit als eines eigenen transzendentalen Prinzips in der *Kritik der Urteilskraft*.“ (Düsing 1986, 38, vgl. auch 44) Ebenfalls um die Herausarbeitung von Übereinstimmungen bemüht sind Frank/Zanetti in Kant 1996, 1173-1183.

⁶⁹⁹ So operiert Liedtke 1964 schon im Titel seiner Dissertation *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft* mit Unvereinbarem: Die „reflektierende Urteilskraft“ gibt es erst seit der *Kritik der Urteilskraft*. Wohlers 2000 interpretiert im 3. Abschnitt des dritten Teils „Kants Theorie der Welt als System der Natur“ die erste Kritik ebenfalls von der dritten her und kommt so nicht zu einer Beurteilung der entschei-

Modell für die Erklärung von Zweckmäßigkeit im Theoretischen präsentiert, sind spärlich und knapp. Es wird eigentlich nur gesagt, dass Kant nun ein neues Vermögen für die Zweckmäßigkeit reserviert, aber nicht wirklich begründet, warum (z. B. Hoppe, Schiemann).⁷⁰⁰ Bartuschat, der sich zwar dagegen wehrt, „den zweiten Teil der Kritik der Urteilskraft als einen Anhang zur transzendentalen Dialektik der theoretischen Philosophie anzusehen“⁷⁰¹ und ausdrücklich betont, es könne „keine Rede davon sein, daß im Anhang zur transzendentalen Dialektik die reflektierende Urteilskraft in der ihr spezifischen Struktur, auf das Besondere als solches zu gehen, thematisiert wäre“⁷⁰², ist jedoch der Auffassung, die theoretisch-teleologische Betrachtungsweise der ersten Kritik bestehe weiter und unabhängig von der mit der reflektierenden Urteilskraft arbeitenden dritten Kritik.⁷⁰³ Bartuschat lässt außer acht, dass Kant 1790 in der Retrospektive ein anderes Bild von der ersten Kritik hat, das mit dem, was 1781 wirklich gesagt wurde, nicht vereinbar ist. 1790 ist für Kant die erste Kritik eine Kritik des Verstandes, in der die Teleologie gerade keine Rolle spielen soll. Daher kann er wohl kaum der Meinung gewesen sein, dass das dort präsentierte Teleologiemodell weiter neben dem der dritten Kritik bestehen solle. Vielmehr tritt 1790 wirklich ein anderes Modell von Teleologie an die Stelle desjenigen von 1781, das Kant jedoch für das einzige hält bzw. dessen Unterschied zu dem von 1781 er überhaupt nicht thematisiert. Welche gravierenden Unterschiede in der Tat zwischen beiden Konzeptionen bestehen, soll im Folgenden insoweit gezeigt werden, als es den Boden für die weiteren Überlegungen zur Frage nach der Relevanz antiken Gedankenguts bereitet. Dass jedoch mit der gegenüber der ersten Kritik neuen Einführung des Prinzips der „Technik der Natur“ deutliche Affinitäten zu stoischen Vorstellungen verbunden sind, soll bereits hier als These herausgestellt werden.

denden Unterschiede. Dies zeigt ebenfalls eine Überschrift: „Reflektierende Urteilskraft und das System der transzendentalen Ideen“ (Wohlers 2000, 199).

⁷⁰⁰ Hoppe 1969, 21 bemerkt: „Der Sache nach ist also dies Prinzip dasselbe wie die regulativen Ideen, nur gehört es jetzt nicht länger zur Vernunft. Diese Verschiedenheit brauchte uns nicht weiter zu interessieren, wenn sich nicht gerade darin noch einmal deutlich zeigte, daß die KRV selber nicht ausreichte, um mit den Schwierigkeiten der Frage nach der Möglichkeit der empirischen Erkenntnis, auch in ihrem Zusammenhang, fertig zu werden.“ Ähnlich liest man bei Schiemann 1992, 301: „In den Einleitungen zur *Urteilskraft* taucht die Gefahr eines überwältigenden Mannigfaltigen in ganz analoger Weise auf. Das dagegen errichtete Zweckmäßigkeitsprinzip stellt einen alternativen Lösungsvorschlag dar, insofern es unter dem Titel der Urteilskraft deutlich von den beiden anderen oberen Erkenntnisvermögen geschieden ist. Daß Kant sich selbst um die Formulierung einer Alternative bemüht hat, bestärkt die Vermutung, daß er die zuletzt in der Elementarlehre ergriffene Maßnahme kaum als gelungene Vollendung angesehen hat.“ Das Konstatieren eines bloßen Nichtgenügens reicht jedoch nicht aus.

⁷⁰¹ Bartuschat 1972, 39.

⁷⁰² Bartuschat 1972, 52.

⁷⁰³ Vgl. Bartuschat 1972, 245: „Demnach hat, wenn die ästhetische Urteilskraft auf die teleologische verweist, die teleologische ebenso auf die ästhetische zurückzuweisen. Die besondere Betonung des Verwiesenseins der teleologischen Urteilskraft auf die ästhetische ist wichtig, weil es schon eine teleologische Betrachtungsweise unabhängig von der reflektierenden Urteilskraft gibt. Es ist die der theoretischen Philosophie, die sich der Ideen als regulativen Leitfadens bedient, von der sich die im Rahmen der reflektierenden Urteilskraft abzuhandelnde Teleologie gerade zu unterscheiden hat, insofern sie ihre Funktion in der Ermöglichung der reflektierenden Urteilskraft selbst hat.“

1. Ein – jedoch bloß „gradueller“ – Unterschied zwischen der ersten und der dritten Kritik liegt darin, dass in der *Kritik der Urteilskraft* eine Form von Zufälligkeit an Bedeutung gewinnt, die in der *Kritik der reinen Vernunft* nur eine untergeordnete Rolle spielt: die Zufälligkeit, die mit der Notwendigkeit der transzendentalen, allgemeinen Gesetze des Verstandes für die besonderen Naturerscheinungen und in der dritten Kritik selbst speziell für die Organismen verbunden ist. In der *Kritik der reinen Vernunft* spielt Zufälligkeit im Zusammenhang mit dem kosmologischen Gottesbeweis und den ebenfalls in der Kosmologie angesiedelten Antinomien eine Rolle. Zufälligkeit taucht ferner als Gegenbegriff zu Notwendigkeit unter den Modalkategorien auf, bleibt dort aber ohne Bedeutung für die Erscheinungswelt nach transzendentalen Gesetzen des Verstandes, weil die durchgängige Notwendigkeit der Erfahrung überhaupt nicht aufgehoben werden kann. Entscheidend für die *Kritik der reinen Vernunft* ist die Zufälligkeit, die innerhalb der Relationskategorie situiert ist, und einen Gegenbegriff zu Notwendigkeit nur unter dem Aspekt bildet, dass sie eine nur noch nicht auf ihre Bedingung zurückgeführte kausale Notwendigkeit darstellt.⁷⁰⁴ In diesem Sinne ist Zufälligkeit bedingte Notwendigkeit im Gegensatz zu absoluter, die es für Kant innerhalb der Erscheinungen nicht geben kann. Da man prinzipiell jede Erscheinung im „empirische[n] Gebrauch“ der Vernunft auf eine Bedingung zurückführen kann, gilt das „Prinzip der durchgängigen Zufälligkeit“ (KrV A 564 / B 592), wobei diese „empirische Zufälligkeit“ als eine „Abhängigkeit [...] von empirisch bestimmenden Ursachen“ (KrV 459 / B 487) zugleich „bedingt notwendig“ (KrV 617 / B 645) genannt werden kann. Der Ausschluss von fatum als blinder Notwendigkeit und casus als blindem Zufall ermöglicht die Verständlichkeit der Welt durch relative, hypothetische Notwendigkeit:

„Die Notwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Kausalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgendeinem gegebenen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig; das

⁷⁰⁴ Vgl. KrV B 289-290: „Daß gleichwohl der Satz: alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch jedermann aus bloßen Begriffen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen; aber alsdann ist der Begriff des Zufälligen schon so gefaßt, daß er nicht die Kategorie der Modalität (als etwas, dessen Nichtsein sich *denken* läßt), sondern die der Relation (als etwas, das nur als Folge von einem anderen existieren kann) enthält, und da ist es freilich ein identischer Satz: was nur als Folge existieren kann, hat seine Ursache.“ An anderer Stelle spricht Kant von „[z]ufällig, im reinen Sinne der (Modal-, U. S.) Kategorie“ als dem, „dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist“, und nennt sie „intelligible“ im Unterschied zur „empirische[n] Zufälligkeit“ (KrV A 460-59 / B 487-88). Bauer-Drevermann 1965, 499 erklärt: „Die Zufälligkeit, die den Wechsel der Zustände in der Zeit bezeichnet, heißt empirische Zufälligkeit, und die, die die Möglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils aussagt, wird intelligible Zufälligkeit genannt. [...] Von dieser Unterscheidung her läßt sich die zunächst überraschende Tatsache erklären, daß die Zufälligkeit, die innerhalb der Tafel zu den Kategorien der Modalität gehört, in der Ausführung der *Kritik* primär Relationskategorie ist. Die Zufälligkeit als Modalkategorie bleibt deshalb intelligibel und für die Erscheinungswelt ohne Bedeutung, weil die für sie gegebene Definition (dessen Nichtsein sich denken läßt) auf keine sinnliche Bedingung angewandt werden kann.“

ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr (*in mundo non datur casus*) ein Naturgesetz a priori; imgleichen: keine Notwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Notwendigkeit (*non datur fatum*).“ (KrV A 227-228 / B 280)

Zufall und Notwendigkeit sind im Grunde zwei verschiedene Sichtweisen auf die eine kausale Naturgesetzmäßigkeit. Dies kommt kompakt zur Geltung in der Metaphysikvorlesung K 2, wo es heißt:

„Die Zufälligkeit, die wir erkennen, ist bedingt und in dieser Rücksicht nothwendig, die Bedingungen selbst sind wieder zufällig, z. B. daß das Eis von einem Flusse weggeht, ist zufällig, aber nothwendig, weil der Strom läuft. Daß der Strom läuft, ist zufällig, nothwendig, weil ein Regen gefallen ist. In der Welt bringen wir eine absolute Zufälligkeit nicht heraus; absolut zufällig ist, was in allen Verhältnissen zufällig ist. Einzeln betrachtet, ohne die Betrachtung mit seiner Bedingung, ist alles zufällig. Was an sich zufällig ist, ist gegründet, und also nothwendig. [...] Alles was in der Welt geschieht, ist nothwendig in einer und zufällig in der andern Beziehung.“ (XXVII 789-790)⁷⁰⁵

Neben dieser im kosmologischen Bereich angesiedelten Form von Zufälligkeit findet man in der *Kritik der reinen Vernunft* im Zusammenhang mit der Kritik am physikotheologischen Gottesbeweis die Rede von der „Zufälligkeit der Form“, die durch die „Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit so vieler Naturanstalten“ bewiesen werde, wobei Letztere nichts für die Zufälligkeit der „Materie“, wenn sich diese nicht nach „allgemeinen Gesetzen“ erklären lasse, beweise (KrV A 626-627 / B 654-655). Hier handelt es sich also bereits um etwas, das nach der *Kritik der Urteilskraft* in den Bereich besonderer Erfahrung gehört. Die hier angesprochene Form von Zufälligkeit kann nur modal sein, da es sich nicht um etwas handelt, dessen Kausalbedingung nur noch nicht gefunden wurde, sondern um etwas, das sich einer Bestimmung durch die Gesetze unseres Verstandes generell entzieht.⁷⁰⁶ Die modifizierte Anwendung der Modalkategorie, „die in ihrer Definition nicht auf Sinnliches bezogen werden kann“⁷⁰⁷, ist hier erlaubt, eben weil hier nicht Erfahrung überhaupt, sondern etwas in Form von besonderer Erfahrung vorliegt, dessen „Zusammenhang mit dem Wirklichen“ nicht „nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist“ (KrV A 218 / B 266).⁷⁰⁸ Dieser Zufälligkeitsbegriff, der letztlich zur Zweckmäßigkeit als weiterer Gesetzmäßigkeit führt, wird erst in der *Kritik der Urteilskraft* positive Bedeutung gewinnen. In den Überlegungen zur Zweckmäßig-

⁷⁰⁵ Vgl. zu diesem Aspekt von Zufälligkeit in der *Kritik der reinen Vernunft* den Aufsatz von Koch 1991.

⁷⁰⁶ Den Gegensatz zwischen einer „Natur überhaupt“ und „[b]esondere[n] Gesetze[n]“ erwähnt auch Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* schon, thematisiert Letztere aber nicht weiter. (KrV B 165)

⁷⁰⁷ Bauer-Drevermann 1956, 503.

⁷⁰⁸ Zum Verständnis der Zufälligkeit der *Kritik der Urteilskraft* als einer modalen vgl. den Aufsatz von Bauer-Drevermann 1956.

keit in der *Kritik der reinen Vernunft* selbst bleibt er jedoch eher unterbelichtet. Darin liegt jedoch kein essentieller Unterschied, sondern ein bloß gradueller.⁷⁰⁹

2. Der essentielle Unterschied ist an tieferer Stelle zu suchen: Dass der modalen Form von Zufälligkeit in der ersten Kritik nicht so viel Aufmerksamkeit entgegen gebracht wird, wie der dritten, liegt wesentlich daran – und damit hängt in der Tat der essentielle Unterschied zusammen –, dass die Behandlung von Zweckmäßigkeit in der *Kritik der reinen Vernunft* an einer ganz bestimmten systematischen Stelle vorgenommen wird: im „Anhang zur Transzendentalen Dialektik“.⁷¹⁰ Dort ist von Zweckmäßigkeit selbst erst ganz am Ende die Rede. Die Beurteilung der Funktion der zwei Abschnitte dieses „Anhangs“ birgt einige Schwierigkeiten in sich, sowohl hinsichtlich der Stellung des „Anhangs“ innerhalb der Schrift insgesamt als auch hinsichtlich des Verhältnisses der beiden in ihm enthaltenen Abschnitte zueinander. In der Forschung sind die Probleme dieses „Anhangs“ erst recht spät zur Kenntnis genommen und bisher nicht in allen Punkten einer Lösung entgegen geführt worden.⁷¹¹ Ich möchte zunächst die wichtigsten Probleme vorstellen und dann Gründe dafür aufzeigen, dass das in den beiden Teilen Gesagte sehr wohl als aufeinander aufbauend angesehen werden kann. Doch zunächst zu den Problemen:

Beide Abschnitte beginnen mit einer annähernd gleichen Exposition: Der Dialektik, die aus der Hypostasierung der transzendentalen Ideen zu Gegenständen entspringt, wird ein nichtdialektischer Gebrauch von Ideen entgegen gehalten, der mit einer im Grunde dogmatischen teleologischen Voraussetzung, dass auch die Vernunftideen ihren „gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben“ (KrV A 669 / B 697)⁷¹², gerechtfertigt wird. Welche Formen von Ideen jedoch in beiden Abschnitten thematisiert werden, ist recht unterschiedlich: Im ersten Abschnitt werden nämlich „drei Formen der Idee als Herstellung

⁷⁰⁹ Diesen hält Kuypers 1972, 65-66 jedoch für einen „charakteristische[n]“: „Der charakteristische Unterschied zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft liegt nun gerade darin, daß in dieser der empirische Naturbegriff zu einem Kernproblem erhoben wurde. Es herrscht hierbei dasselbe Motiv vor wie in der Kritik der reinen Vernunft, nämlich der Gesichtspunkt der systematischen Einheit unserer Erkenntnis der Natur als ‚Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung‘.“

⁷¹⁰ Zur Funktion von „Anhängen“ in der *Kritik der reinen Vernunft* vgl. Heimsoeth 1966-1971, III 546-547, besonders Anm. 204 zu S. 547.

⁷¹¹ Vgl. den Überblick zur Forschungsgeschichte bei Schiemann 1992, Anm. 2 zu S. 295. Den im Grunde ersten Versuch, die beiden Abschnitte des „Anhangs“ im Zusammenhang zu betrachten und die relevanten Probleme aufzuzeigen, stellt Zochers Aufsatz dar (Zocher 1958).

⁷¹² Vgl. auch A 642-643 / B 670-671: „Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. Also werden die transzendentalen Ideen allem Vermuten nach ihren guten und folglich *immanenten* Gebrauch haben [...]“ Diese teleologische Voraussetzung ist dogmatisch, weil sie selbst nicht dem regulativen Gebrauch der Ideen unterliegen kann, da dieser ja unter dieser Voraussetzung erst erwiesen werden kann.

systematischer Einheit aufgewiesen, die mit den quasi-gegenständlichen, einen transzendentalen Schein ermöglichenden *drei Ideen der Dialektik* unmittelbar gar nichts zu tun haben! Es sind die Systematisierungsprinzipien der ‚Homogenität‘, der ‚Kontinuität‘ und der ‚Spezifikation‘.⁷¹³ Das Problem liegt darin, dass nicht unmittelbar ersichtlich wird, worin der Zusammenhang dieser zwei Gruppen von Ideen besteht. Hierzu werde ich unten ausführliche Überlegungen anstellen und die These verteidigen, dass sich diese beiden Gruppen aufeinander beziehen lassen.

Weiterhin wird im zweiten Abschnitt eine „Deduktion“ der Ideen der reinen Vernunft angekündigt, an zahlreichen anderen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* jedoch eine objektive⁷¹⁴ bzw. transzendente⁷¹⁵ Deduktion der Ideen stets verneint. Die Unstimmigkeit ist vielleicht so aufzulösen, dass es zwar neben der zugestandenen subjektiven bzw. metaphysischen eine weitere darüber hinausgehende „Deduktion“ der Ideen gibt, jedoch keine transzendente. Eine transzendente Deduktion ist ausschließlich für die Kategorien möglich, da für sie allein das gezeigt werden kann, was Aufgabe einer „transzendente[n] Deduktion“ ist, nämlich, „wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“ (KrV A 85 / B 117).⁷¹⁶ Dieser Differenzierung kommt folgende Passage entgegen, in der eine Deduktion ausdrücklich und ausschließlich für die Kategorien als „transzendente“ bezeichnet und von einer die Ideen betreffenden unterschieden wird:

„Man kann sich eines Begriffes a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transzendente Deduktion zustande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduktion von der Art, als die Kategorien (d. h. keine „transzendente“, U. S.); sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinantis*) vorstellen, so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt, daß sie auch von derjenigen weit abweicht, die man mit den Kategorien vornehmen kann.“ (KrV A 669-670 / B 697-698, Unterstreichungen von mir, U. S.)

Dem steht allerdings eine Passage entgegen, wo es ausdrücklich heißt: „Und dieses ist die transzendente Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft [...]“ (KrV A 671 / B 699;

⁷¹³ Zocher 1958, 55.

⁷¹⁴ Vgl. KrV A 336 / B 393: „Von diesen transzendentalen Ideen ist eigentlich keine *objektive Deduktion* möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern könnten. Denn in der Tat haben sie keine Beziehung auf irgendein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjektive Anleitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen, und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.“ Mit Letzterem meint Kant wohl die „*metaphysische[n] Deduktion*“, durch die „ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan“ (KrV B 159) wurde, die jedoch im gegenwärtigen ersten Buch geleistet wurde. Vgl. Zocher 1958, 44-45.

⁷¹⁵ Vgl. KrV A 663-664 / B 691-692: „ohne daß man doch eine transzendente Deduktion derselben zustande bringen kann, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist.“

⁷¹⁶ Auch Hoppe betont zu Recht, „daß auf diese Weise nicht eigentlich eine transzendente Deduktion der Ideen zustandekommen kann.“ Hoppe bezeichnet die vorgenommene Deduktion als „logisch[e]“ (Hoppe 1969, 18-19). Somit ist es nicht, wie für Zocher 1958, 46, „völlig klar, dass eine ‚transzendente Deduktion‘ der Ideen möglich ist“.

Unterstreichungen von mir, U. S.) Aus dem Kontext heraus, in dem der Satz steht, bieten sich zweierlei Möglichkeiten zum Verständnis an. Einmal lässt sich lesen: „Dies ist die Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft, die derjenigen transzendentalen der Kategorien analog ist.“ Dass nämlich trotz der Tatsache, dass eine Deduktion der Ideen nicht im wahren Sinne „transzendental“ sein kann, mit Analogien zu einer solchen gearbeitet werden muss, wird an mehreren Punkten deutlich: Zum einen der Gegenstandsbezug: Die Vernunft operiert zwar nicht mit einem „*Gegenstand schlechthin*“, aber mit einem „*Gegenstand in der Idee*“ (KrV A 670 / B 698). Zudem findet sowohl bei der Beziehung des Verstandes auf die Sinnlichkeit als auch bei der Beziehung des Verstandes auf die Vernunft eine Art von „Schematismus“ statt, für Letzteres jedoch nur in Analogie: „Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit“ (KrV A 665 / B 693).⁷¹⁷ Eine weitere Möglichkeit wäre, die Transzendentalität so zu verstehen, dass indirekt durch die Ideen eine bestimmte Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandsbezugs für den Verstand geschaffen wird, indem sie nämlich dazu dienen, „um andere Gegenstände, mittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen.“ (KrV A 670 / B 698) Dass das Suchen nach einer „Einheit nach Prinzipien der Vernunft [...] notwendig“ ist, „weil wir ohne dasselbe gar keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv voraussetzen müssen“ (KrV A 651 / B 679), war schon im ersten Abschnitt gesagt worden.

Aufgrund der voranstehenden Überlegungen lässt sich das weitere Problem einer Lösung entgegen führen, das darin besteht, dass ausdrücklich nur im zweiten Abschnitt von einer Deduktion gesprochen wird. Es stellt sich daher die Frage, ob die Ideen im ersten Abschnitt nicht oder anders deduziert werden müssen.⁷¹⁸ Da es jedoch auch im ersten Abschnitt – wenn auch kurze – Anspielungen auf für die Deduktion des zweiten Abschnitts zentrale Elemente gibt, so liegt es nahe anzunehmen, dass die im zweiten Abschnitt präsentierte Deduktion mit allen Konsequenzen auch für die Ideen des ersten Abschnitts adäquat ist bzw. ihnen zumindest nicht widerspricht. Die Elemente sind einmal der schon genannte Hinweis auf das Schema, zum anderen die Bemerkung, dass die „Illusion“, dass „diese Richtungslinien von einem Ge-

⁷¹⁷ Vgl. auch KrV A 670 / B 698: „im zweiten (wenn etwas der Vernunft als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird, U. S.), ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird“.

⁷¹⁸ Von einer anderen Deduktion spricht Zocher 1958, 58: „Die Gültigkeit einer überhaupt nicht gegenständlichen, vielmehr einen bloßen Richtungssinn besitzenden ‚Idee‘ hat offenbar anderen Sinn, ist anders zu deduzieren als die einer wirklich gegenständlichen oder auch nur quasi-gegenständlichen ‚Idee‘.“

genstände selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge“, kommen, „unentbehrlich notwendig“ (KrV A 644-645 / B 672-673) sei. Auch hier findet sich also schon die Notwendigkeit der Annahme eines entsprechenden Gegenstandes, der über die Funktion der Ideen als bloßem „Richtungssinn“, wie Zocher meint, hinausgeht.⁷¹⁹ In dieser Bezüglichkeit auf einen „*Gegenstand in der Idee*“ (KrV A 670 / B 698) liegt aber gerade der Vergleichspunkt, der die analoge Rede von einer „Deduktion“ rechtfertigt.

Das Problem, dass es nach wie vor zwei Arten von Ideen gibt, von denen sich nur die einen (Ich, Welt, Gott) zwingend aus der Systematik ergeben, die anderen hingegen Prinzipien der empirischen Forschung darstellen, ließe sich lösen, wenn sich Letztere auf Erstere entweder insgesamt zurückführen oder in das System der Trias integrieren ließen. Dass Letzteres möglich ist und den Schlüssel zum Verständnis des „Anhangs“ darstellt, soll die folgende Argumentation zeigen.

Entsprechend der Situierung des „Anhangs“ am Ende der Elementarlehre soll er positiv zur „Vollendung des kritischen Geschäfts der reinen Vernunft“ (KrV A 670 / B 698) beitragen. Die bisherige Aufgabe der Transzendentalen Dialektik war wesentlich negativ, nämlich die Kritik des transzendentalen Scheins⁷²⁰, in welche die Vernunft unvermeidlich und natürlich gerät. Ihr Aufbau bestimmte sich durch die Charakteristika der Vernunft als eines Vermögens der Prinzipien (vgl. KrV A 299 / B 356), deren transzendente Funktion darin besteht, in Form von Prosyllogismen einen Aufstieg gemäß dem Prinzip „wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben“ (KrV A 307-308 / B 364), hin zur „*Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten“ (KrV A 322 / B 379) zu vollziehen, wobei sie gemäß den Relationskategorien (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv) auf drei Vernunftbegriffe bzw. Ideen geführt wird: der Seele, der Welt und Gottes. Dass man letzten Endes sagen kann, dass diese drei Ideen, richtig verstanden, den notwendigen Abschluss des Erkenntnisprozesses leisten, der über die Anschauung und den Verstand bis hin zu ihnen als regulative Prinzipien für den Verstand führt, zeigt der zweite Abschnitt. Jedoch bezieht sich die Behauptung einer abschließenden Einheitsstiftung durch die Vernunft, wie sie in der folgenden Aussage enthalten

⁷¹⁹ Vgl. Zocher 1958, 57: „Den Systematisierungsweisen eignet ein *bloßer Richtungssinn* ohne eigentlichen Gegenstand, den dialektischen Begriffen dagegen kommt eine Einstellung zu, die auf einen *Gegenstand* geht und der Möglichkeit nach *fehlgelt*.“

⁷²⁰ „Der zweite Teil der transzendentalen Logik muß also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein, und heißt transzendente Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen, (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke) sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs [...]“ (KrV A 63 / B 88)

ist, auf beide Abschnitte. Die Passage ist nämlich durch drei Sterne vom Text abgetrennt und kann daher als eine Zusammenfassung beider Abschnitte, nicht nur des zweiten, verstanden werden:

„So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreien Elemente Erkenntnisquellen a priori hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher *für uns* nichts als leerer Raum ist.“ (KrV A 702 / B 730; Unterstreichung von mir, U. S.)

Die These, die hier im Folgenden begründet werden soll, lautet: Die beiden Abschnitte zeigen, wie diese abschließende Einheitsstiftung der Vernunft auf drei verschiedenen Ebenen realisiert wird: 1. auf der Ebene der innerweltlich anzustellenden Erfahrung, die in den empirischen Wissenschaften behandelt wird. Diese Wissenschaften werden differenziert im ersten Abschnitt thematisiert und im zweiten Abschnitt exemplarisch als Psychologie wieder aufgegriffen; 2. auf der Ebene einer Einheit, die die Welt als solche darstellt und die das Thema der Kosmologie darstellt; 3. auf der Ebene einer Einheit, die als außerweltlicher Grund der Welt im Ganzen und des in ihr Befindlichen, d. h. als Gott, fungiert und Thema der Theologie ist. Ausführlich thematisiert werden im Grunde nur Ebenen 1 und 3: Ebene 1 im ersten und Ebene 3 im zweiten Abschnitt. Auf diese Weise lässt sich der zweite Abschnitt als Fortführung des ersten unter dem Aspekt der komplexeren Einheitsstiftung durch die Ideen verstehen. Wichtig ist es, bereits hier festzuhalten, dass Zweckmäßigkeit überhaupt erst auf der höchsten Stufe eingeführt wird, so dass die anderen Einheitsstiftungen noch gar nicht mit dem Zweckbegriff operieren und daher auch nur bedingt vergleichbar mit dem Unternehmen in der dritten Kritik sind, wo im Zusammenhang besonderer Erfahrung von vornherein auf Zwecke zurückgegriffen wird.

Abschnitt 1:

Die Vernunft hat nun

„eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und, wie dieser das Mannigfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse kollektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.“ (KrV A 644 / B 672)

„Distributiv“ und „kollektiv“ werden hier bereits aus der Perspektive der spezifischen Leistung der Vernunft gebraucht: Gemeint ist, dass die Vernunft die durch den Verstand erzeugten

Differenzen, die sich dadurch ergeben, dass er eine als solche undifferenzierte Mannigfaltigkeit von Empfindungen, die sich insgesamt im homogenen Raum und der homogenen Zeit befinden, hinsichtlich von kategorialen Unterschieden bestimmt, auf einer höheren Ebene zusammenführt, was – wie Kant an verschiedenen Beispielen zeigt, – zur Gewinnung konkreter Erkenntnis überaus notwendig ist.

Auf diese Weise dient die Vernunft „dem Verstande zur Regel“ (KrV A 645 / B 673), hilft ihm, „da wo“ er „allein nicht [...] zu Regeln hinlangt, [...] durch Ideen“ (KrV A 648 / B 676) fort. Dies bedeutet, dass der Verstand ohne die Leistung der Vernunft nur sehr beschränkt einsetzbar wäre. Die spezifische Leistung der Vernunft liegt im Bereich der „Einteilungen der Naturforscher“ (KrV A 646 / B 674), also innerhalb der Gewinnung besonderer Erfahrung. Kants eingestreute Beispiele stammen aus Bereichen, die wir heute als Chemie, Psychologie, Astronomie und Biologie bezeichnen würden, und die für Kant allesamt empirische Wissenschaften sind. Was er anhand von ihnen beschreibt, sind im Grunde Idealisierungsleistungen, die so vorgenommen werden, dass Disparates hinsichtlich solcher Gesichtspunkte als gleich betrachtet werden kann, die einen Gegenstand für den Verstand darstellen, letztlich elementare physikalische Gesetzmäßigkeiten, vor allem „Eigenschaften und Kräfte“ (KrV A 662 / B 690). Die Methode, die zum Finden der Gemeinsamkeiten führt, ist der Vergleich, eine wie auch immer geartete Rede von Zwecken und Zweckmäßigkeit spielt hier jedoch noch gar keine Rolle.⁷²¹ Konkret realisiert sich die spezifische Leistung der Vernunft innerhalb eines syllogistischen Schlussverfahrens, bei dem die Maior zu einer Konklusion gefunden werden soll. Denn die Vernunft als „Vermögen [...], das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten“, bedarf nur dann keiner speziellen Gesichtspunkte, wenn „das Allgemeine schon *an sich gewiß* und gegeben“ ist. Sie bedarf sie allerdings dann, wenn „das Allgemeine [...] *problematisch* angenommen“ wird. Sie „versucht“ dann gleichsam hypothetisch durch wiederholtes Erschließen der vorliegenden Einzelfälle aus angenommenen Prämissen, ob die Fälle unter eben dieses Allgemeine fallen können (KrV A 476 / B 674). Wie die Einheitsstiftung genau funktioniert, sagt Kant nirgends genau im Zusammenhang. Nimmt man jedoch mehrere Stellen zusammen, erscheint folgendes Vorgehen recht plausibel: Wie man aus einer gegebenen Konklusion auf die Prämisse zurückschließt, führt Kant bereits an früherer Stelle näher aus:

„Wenn, wie mehrenteils geschieht, die Konklusion als ein Urteil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urteilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fließe: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlußsatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung und läßt sich das Objekt des

⁷²¹ Vgl. KrV A 649 / B 677: „durch Vergleichung“, „verglichen“, KrV A 653 / B 681: „durch Vergleichung“.

Schlußsatzes unter der gegebenen Bedingung subsumieren, so ist dieser aus der Regel, *die auch für andere Gegenstände der Erkenntnis gilt*, gefolgt.“ (KrV A 304-305 / B 361-362)⁷²²

Die Gesichtspunkte, hinsichtlich derer Disparates verglichen und in die Form eines Schlusses gebracht werden kann, entsprechen wohl dem in Maior und Minor anzutreffenden Mittelbegriff, der „Bedingung“⁷²³, der die Stelle der Idee vertritt. Da diese Bedingung jedoch je nach Forschungsgegenstand und erreichter Stufe verschieden ausfällt, ist die Spannweite dessen, was hier als Idee bezeichnet wird, recht groß. Der Text zeigt, dass „Idee“ letztlich alles sein kann, was komparativ auf etwas Disparates eine Einheit eben dieses Anderen zu stiften vermag und es ermöglicht, dass der Verstand auf es anwendbar wird.⁷²⁴ Denn es ist wichtig zu beachten, dass Kant von einer „Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft“ (A 665 / B 693) spricht: Die Vernunft stellt ein Schema für den Verstand bereit, damit er auf die Mannigfaltigkeit der Empirie anwendbar ist.⁷²⁵ Dies soll zunächst an den von Kant gewählten Beispielen veranschaulicht werden:

- a) Chemie: Wenn „alle Materien auf die Erden (gleichsam als die bloße Last)⁷²⁶, Salze und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittelt deren die vorherigen wirken)“ (KrV A 646 / B 674) gebracht werden, so deshalb, weil „Last“, „Kraft“ und „Maschinen“ Einheiten darstel-

⁷²² Zum Zusammenhang dieser Passage mit dem „Anhang“ vgl. auch McFarland 1970, 21-22.

⁷²³ Dass dies in der Tat eine zutreffende Interpretation darstellt, verdeutlicht folgende Passage bei Kant: „Den Satz: Cajus ist sterblich, könnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung erhält, unter welcher das Prädikat (Assertion überhaupt) dieses Urteils gegeben wird (d.i. hier, den Begriff des Menschen;) und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich) subsumiert habe; so bestimme ich darnach die Erkenntnis meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich).“ (KrV A 322 / B 378) Ein unter dieser Anleitung zustande gebrachter Schluss lautet also:

Maior: Alle Menschen (Bedingung) sind sterblich. (=allgemeine Regel)

Minor: Cajus ist ein Mensch (Bedingung).

Conclusio: Cajus ist sterblich.

⁷²⁴ Kant spricht sowohl unbestimmt von der „Idee [...] von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen“ (KrV A 645 / B 673), als auch spezieller von der „Idee eines Mechanismus“ (KrV A 646 / B 674), der „Idee einer Grundkraft“ (KrV A 649 / B 677 und A 650 / B 678), von der „Einheit der Grundeigenschaften“ als „Idee“ (KrV A 652 / B 680), der „Idee des *Maximum* der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip“ (KrV A 665 / B 693) und letztlich der Prinzipien der „*Mannigfaltigkeit*, *Verwandtschaft* und *Einheit*“ als „Ideen“ (KrV A 662 / B 690).

⁷²⁵ Diesen wichtigen Punkt hebt Caimi 1995, 318 gegen Zocher 1958 hervor: „Kants Ansatz hat hier etwas Überraschendes an sich, indem er die zu erwartende Reihenfolge der Darlegung umkehrt: anstatt an der Idee anzusetzen, um mittels des Schemas zum empirischen Begriff zu kommen, erklärt Kant die Vermittlung des Schemas als eine solche, die die Anwendung der Begriffe des Verstandes auf die Idee möglich macht.“ Caimi wendet sich gegen Zocher 1958, Anm. 11 zu S. 54 und S. 55.

⁷²⁶ Der Syllogismus, dessen allgemeine Regel als Maior (und die darin enthaltene Bedingung) durch die Vernunft gefunden werden soll, wäre in diesem Fall:

Maior: Alle Materien lassen sich auf die **Erden (als bloße Last)** zurückführen.

Minor: Eisen lässt sich auf die **Erden (als bloße Last)** zurückführen.

Conclusio: Eisen ist eine Materie.

Die Vernunft hilft sich selbst durch die Vorgabe des Mittelbegriffs (Erde=bloße Last) weiter, der zugleich der Gesichtspunkt ist, unter dem der Verstand Erkenntnisse über Eisen gewinnen kann.

len, die nach Verstandesbegriffen denkbar sind. Chemie wird also durch Rückführung auf elementare physikalische Gesetzmäßigkeiten, die es ermöglichen, „nach der Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien untereinander zu erklären“ (KrV A 646 / B 674)⁷²⁷, der Erkenntnis zugänglich.

- b) **Psychologie:** Der Grund dafür, dass diese Idealisierungen ihr Ziel nicht verfehlen, ist letztlich die Tatsache, dass „[u]nter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes [...] auch „die der Kausalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird“ gehört, auf die man die „verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz“, die „beim ersten Anblicke soviel Ungleichartigkeit“ zeigen, „daß man daher anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen muß, als Wirkungen sich hervortun“⁷²⁸, durch Vergleich zurückführen kann. Im Hintergrund steht immer die Orientierung an einer „Idee einer *Grundkraft*“, durch die vielleicht „Einbildung, mit Bewußtsein verbunden, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei.“ Hypothetisches Ziel ist die Entdeckung „einer einzigen radikalen, d. i. absoluten Grundkraft“ (KrV A 648-649 / B 676-677).
- c) **Astronomie:** Die Astronomie wird über die Betrachtung der Planeten- und Kometenbewegung auf die „Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung (die Gravitation)“ geführt,

„von da wir nachher unsere Eroberungen ausdehnen, und auch alle Varietäten und scheinbare Abweichungen von jenen Regeln aus demselben Prinzip zu erklären suchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals bestätigen kann, nämlich, uns nach den Regeln der Verwandtschaft selbst hyperbolische Kometenbahnen zu denken, in welchen diese Körper ganz und gar unsere Sonnenwelt verlassen, und, indem sie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Teile eines für uns unbegrenzten Weltsystems, das durch eine und dieselbe bewegende Kraft zusammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.“ (KrV A 663 / B 691)

- d) **Biologie:** Gegenüber einer entsprechenden Anwendung der Vernunft im Bereich des Lebendigen, die ja immerhin auch zu einer Rückführung auf Kräfte und physikalische Gesetzmäßigkeiten führen würde, durch die – legt man eine Grundgattung zugrunde – die Entwicklung der einzelnen Arten erklärbar wäre, äußert Kant sich jedoch verhalten:

⁷²⁷ Ein weiteres Beispiel bringt Kant KrV A 652-653 / B 680-681: „Es war schon viel, daß die Scheidekünstler alle Salze auf zwei Hauptgattungen saure und laugenhafte, zurückführen konnten, sie versuchen sogar auch diesen Unterschied bloß als eine Varietät oder verschiedene Äußerung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. Die mancherlei Arten von Erden (den Stoff der Steine und sogar der Metalle) hat man nach und nach auf drei, endlich auf zwei, zu bringen gesucht; allein damit noch nicht zufrieden, können sie sich des Gedankens nicht entschlagen, hinter diesen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu diesen und den Salzen ein gemeinschaftliches Prinzip zu vermuten.“

⁷²⁸ Nämlich „Empfindung, Bewußtsein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde usw.“ (KrV A 649 / B 677)

„Wenn ich einsehende Männer miteinander wegen der Charakteristik der Menschen, der Tiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere, oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Rassen usw. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beide viel zu tief verborgen liege, als daß sie aus Einsicht in die Natur des Objekts sprechen könnten.“ (KrV A 667 / B 695)

Er belässt es hier beim bloßen Klassifikationsprinzip und macht keinerlei Aussagen über eine naturgeschichtliche Entwicklung, die „Archäologie der Natur“ (V, Anmerkung zu S. 428), wie er sie in der *Kritik der Urteilskraft* nennen wird.⁷²⁹

Für alle diese Prinzipien – sowohl, was ihre rein logische Geltung als auch, was ihr Vorkommen in der Natur selbst betrifft – werden letztlich von der Philosophie Grundsätze formuliert (vgl. KrV A 651-652 / B 679-680).

Abschnitt 2:

Der zweite Abschnitt knüpft an den ersten an, indem er erneut auf die Funktion der Idee als „heuristischer und nicht ostensiver Begriff“ hinweist⁷³⁰, sie hingegen nun in ihrer Bedeutung für „die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt“ (KrV A 671 / B 699) betrachten will. Was damit gemeint ist, verdeutlicht Kant im Folgenden: Er präsentiert eine Stufenleiter, innerhalb derer Ideen zunächst in einem Einzelbereich innerweltlicher Erfahrung, hier zum Zwecke der „inneren Erfahrung“ in der Psychologie, dann im Gesamtbereich weltlicher Erfahrung zum Zwecke „der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen“ in der Kosmologie und schließlich im Bereich dessen, was die Welt übersteigt, jedoch zum Zwecke der Bestimmung dessen, was als Grund für „alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag“, fungiert, d. h. in der Theologie, relevant werden. In der Psychologie nun hat die Vernunft „nichts anderes vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen, als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, soviel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft [...] zu betrachten.“ (KrV A 682-683 / B 710-711) Hier kehrt das Stichwort des ersten Abschnitts wieder, die Grundkraft, die in den dort diskutierten empiri-

⁷²⁹ Zur Entwicklung von Kants Auffassung einer naturgeschichtlichen Entwicklung der Stufenleiter vgl. die Ausführungen bei Düsing 1986, 136-142. Zum ursprünglichen Sinn des Kontinuitätsprinzips bei Leibniz heißt es dort auf S. 135: „Dieses Kontinuitätsprinzip ist aber ursprünglich keine entwicklungsgeschichtliche Hypothese von der Entstehung und Ausbildung alles Organischen, sondern ein ungeschichtliches, ideales Gesetz der Weltordnung. – Doch sollte es sich auch in der Naturgeschichte als fruchtbar erweisen. So verlegte Buffon die kontinuierliche Stufenordnung der Dinge in die zeitlichen Verläufe, Übergänge und allmählichen Entwicklungen der Natur.“

⁷³⁰ Vgl. KrV A 663 / B 691: „heuristische Grundsätze“.

schen Wissenschaften als notwendige Idee fungierte, um den Verstandesgebrauch zu ermöglichen. Im zweiten Abschnitt ist die Psychologie lediglich eine exemplarische Wissenschaft für das Beschriebene, denn der Sache nach könnte hier auch eine der anderen empirischen Wissenschaften stehen, die es mit Grundkräften in einem bestimmten innerweltlichen Bereich zu tun hat. Dass Kant die Psychologie auswählt, liegt an der Systematik, die hier den dialektischen Schlüssen der Vernunft verpflichtet ist und auf die Gegenstände der *metaphysica specialis* führt.

Die Einheit der zwei Abschnitte des „Anhangs“ liegt also darin, dass eine synthetische, fortschreitende, einheitsstiftende Leistung der Vernunft beschrieben wird, die auf verschiedenen Ebenen hinsichtlich der Erfahrung überhaupt vorgenommen wird und in letzter Konsequenz auf eine Form von Metaphysik führt, die in der hier präsentierten regulativen Form mit gutem Gewissen vertretbar ist. Gemeinsam ist den beiden Abschnitten, dass die Ideen Schemata darstellen, die der Leitung des Verstandes dienen. Die Ebenen sind jedoch nicht so zu verstehen, dass sie nichts miteinander zu tun hätten. Denn dass im konkreten empirischen Forschen insbesondere die dritte Ebene – auf der die Zweckmäßigkeit eingeführt wird – regulative Funktionen für die Erfahrungswissenschaften ausüben kann und in manchen Fällen sogar muss, betont Kant ausdrücklich am Ende des zweiten Abschnitts. Doch dazu soll unten noch mehr gesagt werden.

Nach diesen Vorklärlungen ist es nun möglich, auf die zentralen Unterschiede des Konzepts zwischen dem „Anhang“ der *Kritik der reinen Vernunft* und dem Teleologiemodell in der *Kritik der Urteilskraft* einzugehen. Die *Prolegomena*, denen hinsichtlich der Natur-Kunst-Analogie eine gewisse Zwischenstellung zukommt, sollen aus guten Gründen erst in Abschnitt 5.2.3 dieses Teils besprochen werden, weil für sie der Einfluss von Humes *Dialogues concerning natural religion* entscheidend ist, der eine separate Besprechung erfordert. Die Art von Teleologie, die mit Absichten eines irgendwie gearteten Gottes operiert und für die dritte Kritik zentral ist, kommt in der ersten Kritik im Grunde erst auf der höchsten Stufe der Einheitsstiftung vor. Denn allein die Gottesidee ist als „höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, [...] die *zweckmäßige* Einheit der Dinge, und das *spekulative* Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre.“ Erst hier also eröffnen sich „ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen.“ (KrV A 686 / B

714) Hingegen spielt auf den ersten beiden Stufen der empirischen Wissenschaften bei der Vorgängigkeit des Ganzen vor den Teilen, die auch hier schon als entscheidendes Kennzeichen des Systematischen genannt wird, finale Kausalität keine Rolle. Dies ist jedoch für die Argumentation der *Kritik der Urteilskraft* zentral, wo die reflektierende Urteilskraft sogleich auf allen Ebenen der besonderen Erfahrung auf Zweckmäßigkeit und einen damit verbundenen höheren Verstand rekurrieren muss. Um die Tragweite dieses Unterschieds zu veranschaulichen, möchte ich zwei aufschlussreiche Passagen einander gegenüberstellen:

Kritik der reinen Vernunft:

„Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht, das *Systematische* der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunftseinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von einer Form des Ganzen der Erkenntnis, welche vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.“ (KrV A 645 / B 673; Unterstreichungen von mir, U. S.)⁷³¹

Kritik der Urteilskraft:

„Da es nun ganz wider die Natur physisch-mechanischer Ursachen ist, daß das Ganze die Ursache der Möglichkeit der Causalität der Theile sei, vielmehr diese vorher gegeben werden müssen, um die Möglichkeit eines Ganzen daraus zu begreifen; da ferner die besondere Vorstellung eines Ganzen, welche vor der Möglichkeit der Teile vorhergeht, eine bloße Idee ist und diese, wenn sie als der Grund der Kausalität angesehen wird, Zweck heißt: so ist klar, daß, wenn es dergleichen Producte der Natur gibt, es unmöglich sey, ihrer Beschaffenheit und deren Ursache auch nur in der Erfahrung nachzuforschen (geschweige sie durch die Vernunft zu erklären), ohne sie sich ihre Form und Causalität nach einem Princip der Zwecke bestimmt vorzustellen.“ (XX 236; Unterstreichungen von mir, U. S.)

„Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unserm discursiven Verstande gemäß ist, sondern nach Maßgabe des intuitiven (urbildlichen) die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängig vorstellen: so kann dieses nach eben derselben Eigenthümlichkeit unseres Verstandes nicht so geschehen, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile (welches in der discursiven Erkenntnißart Widerspruch sein würde,) sondern nur daß die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung, *Product*, sein würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Product aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung ihrer Wirkung ist, ein Zweck heißt: so folgt daraus, daß es bloß eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Produkte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen, uns als möglich vorstellen, und daß dieses Princip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die unserem Verstande mögliche Beurtheilung derselben angehe.“ (V 407-408)

Der Vergleich zeigt deutlich, dass der Ideenbegriff einen anderen Stellenwert gewinnt, der für die Zweckmäßigkeit notwendig die Bindung an die Kausalität nach sich zieht: Ist mit ihm an der zitierten Stelle aus der ersten Kritik eindeutig mehr als bloße „Vorstellung“ gemeint, näm-

⁷³¹ Vgl. auch KrV A 832 / B 860: „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird. Der wissenschaftliche Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruirt.“

lich eine ausgezeichnete Vorstellung in der Form eines theoretischen Vernunftbegriffs, so kann unter „Idee“ im Sinne der zwei Passagen aus der dritten Kritik grundsätzlich alles gemeint sein, was in einem Prozess zweckhaften Sich-Ausrichtens beim Herstellen einer Sache als Ursache für das zu erreichende Zielprodukt fungiert. Es ist eine Vorstellung im Geiste des Herstellenden als (Form- bzw. Final-)⁷³² Ursache für die nötigen Teile bzw. Mittel. So wird gewissermaßen die Einteilung der Gattung „Vorstellung“ in der *Kritik der reinen Vernunft*, durch die das, was „Idee“ genannt wird, mit Berufung auf Platon als eine ganz bestimmte Form von Vorstellung bestimmt wurde⁷³³, wieder aufgeweicht. Dieses gewandelte Verständnis von „Idee“ ist letztlich bestimmt durch die Tatsache, dass Kant in der dritten Kritik einen anderen Vernunftbegriff zugrunde legt als in der ersten und dadurch einen Freiraum für die Einführung der reflektierenden Urteilskraft schafft⁷³⁴. Diese ist als solche eine autonome Quelle apriorischer Prinzipien, bleibt jedoch als vermittelndes Vermögen auf die – nun anders verstandene – Vernunft bezogen, um dadurch den Verstand mit sich einstimmig zu machen. Der Wandel hängt letztlich mit gewissen, von Kant jedoch nie ausdrücklich gekennzeichneten, Veränderungen im Konzept seiner Philosophie zusammen, die zwischen 1781 und 1790 vorgenommen werden.⁷³⁵ Dazu einige kurze Ausführungen, die für das Folgende genügen müssen: In der *Kritik der reinen Vernunft* thematisiert Kant in der Transzendentalen Dialektik die Funktion der Vernunft und ihrer Ideen in theoretischer Hinsicht. Die Bedeutung der Vernunft für die Moral wird nur am Rande gestreift. Aufgabe der *Kritik der praktischen Vernunft* ist es, bloß darzutun, „daß es reine praktische Vernunft gebe“, in welcher Absicht das „ganze[s] praktische Vermögen“ kritisiert wird (V 3). Am Ende der zweiten Kritik gewinnen die drei ursprünglich theoretischen Ideen der ersten Kritik, die Freiheit, die ursprünglich aus den Erörterungen zu den kosmologischen Ideen der ersten Kritik stammt, und die nun als Postulate bezeichneten Ideen der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes im Zusammenhang mit der Problematik des höchsten Guts, also in praktischer Hinsicht, an Bedeutung. In der dritten Kritik fällt die Vernunft definitiv aus dem Bereich des Erkenntnisvermögens im engeren Sinne heraus. Sie stellt Prinzipien a priori für das Begehrungsvermögen bereit und findet auf diese Weise ausschließlich Anwendung auf Freiheit, Natur ist hingegen ausschließlich durch Prinzipien a priori des Verstandes bestimmbar (vgl. V 198). Trotz dieser schematischen Restriktion kommt der Vernunft in der dritten Kritik eine seltsame Doppelrolle zu, die

⁷³² Zum Verhältnis von Form- und Finalursache bei Kant als eines Unterschiedes, der im wesentlichen zugunsten Letzterer aufgegeben wird, s. u. Abschnitt 4.2. dieses Teils.

⁷³³ Vgl. KrV A 319-320 / B 376-377 sowie Abschnitt 4.1.3 in Teil III.

⁷³⁴ Die Einführung der „reflektierenden Urteilskraft“ erfolgt im Zuge des Entstehens der Ersten Einleitung. Zu den einzelnen Phasen der Genese der *Kritik der Urteilskraft* vgl. Zammito 1992, 3-8.

⁷³⁵ Vgl. zum Vernunftbegriff bei Kant auch den Aufsatz von Brandt 1994.

es aber erst ermöglicht, sowohl eine Verbindung zwischen reflektierender Urteilstkraft und Vernunft zu schaffen als auch zu behaupten, „[w]eder Verstand noch Vernunft“ (XX 210) könnten a priori das Prinzip der reflektierenden Urteilstkraft begründen. Das Schema betrifft nur die Bereiche, in denen die genannten Erkenntnisvermögen im weiteren Sinne (Verstand, Urteilstkraft, Vernunft) gesetzgebend sind, indem sie Prinzipien a priori bereitstellen. Dass es hingegen insbesondere für die Vernunft Bereiche gibt, in denen sie zwar nicht gesetzgebend, sehr wohl aber verantwortlich ist, wird an anderer Stelle gesagt:

„Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig vermittelt des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort *gesetzgebend*, weil sie auch technisch-praktisch sein können.“ (V 174-175)

Dass die Vernunft durch ihr Schlussverfahren im Theoretischen zur Quelle besonderer Begriffe, der Ideen, wird und auf diese Weise eine unentbehrlich regulative Funktion für den Erkenntnisprozess übernimmt, wird nicht mehr erwähnt. Wichtig für das neue Konzept ist die Rolle, welche die Vernunft als nichtgesetzgebend im Bereich des „Technisch-Praktischen“ übernimmt. Insofern ist nämlich der „Begriff der Zwecke und der Zweckmäßigkeit [...] ein Begriff der Vernunft, in so fern man ihr den Grund der Möglichkeit eines Objekts beylegt.“ (XX 234) Dieser Zweck ist es, den „das teleologische Urtheil [...] bloß im reflectirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht“ (XX 244)⁷³⁶. Durch die Restriktion auf die reflektierende Urteilstkraft wird verhindert, dass eine neue Kausalität in die Naturwissenschaft eingeführt wird, so dass die Natur selbst als objektiv nach Absichten handelnd gedacht werden müsste:

„Würden wir dagegen der Natur *absichtlich*-wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloß ein *regulatives* Princip für die bloße *Beurtheilung* der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besondern Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein *constitutives* Princip der *Ableitung* ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde legen: so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende, sondern die bestimmende Urteilstkraft gehören; alsdann aber in der That gar nicht der Urteilstkraft eigenthümlich angehören (wie der Begriff der Schönheit als formaler subjectiver Zweckmäßigkeit), sondern als Vernunftbegriff eine neue Causalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.“ (V 360-361)

⁷³⁶ Vgl. ausführlicher XX 244: „da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur daß dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urteilstkraft bloß im reflectirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht werde.“

Die Position der *Kritik der reinen Vernunft* ist somit radikal überschritten⁷³⁷: Konnte dort der Zweckbegriff nur als richtig verstandener Vernunftbegriff regulatives Prinzip sein, so sind nun die Leistungen der Vernunft per se nur noch konstitutiv zu denken möglich, die reflektierende Urteilkraft wird zum Vermögen der Regulation schlechthin und in diesem Bereich zur Quelle von Prinzipien a priori. Indem die reflektierende Urteilkraft sich auf die Funktion der technisch-praktischen Vernunft stützt, handelt die dritte Kritik von einer besonderen Form von Kausalität, nämlich finaler, durch die als Erkenntnisprinzip die Einheit bestimmter Dinge, vornehmlich Organismen, und ausgehend von dort auch die zweckmäßige Ordnung der Welt als solcher verständlich wird. Das Prinzip der „Technik der Natur“ führt – sowohl im Bereich der Ästhetik als auch der Teleologie⁷³⁸ – letzten Endes zur Erkenntnis der Welt als einer, die sich von einem notwendigerweise anzunehmenden höheren Verstand als angemessen gestaltet für moralisches Handeln erweist. Auf diese Weise werden die Domänen der Naturerkenntnis und des moralischen Handelns überbrückt. Der ersten Kritik hingegen ging es, wie gesehen, im „Anhang“ um die verschiedenen Ebenen von Einheitsstiftung, wobei erst auf der höchsten Stufe von Teleologie die Rede war. Es gibt kein neben den drei transzendentalen Ideen anzunehmendes Vernunftwesen, das den „Ideen zweiter Ordnung“⁷³⁹ Ich, Welt und Gott vorangeht, wie Wohlers meint, sondern ihr Zusammenhang wird durch das Schlussverfahren der Vernunft gemäß den drei Relationskategorien gewährleistet. Durch sie wird für den Verstand auf drei verschiedenen Ebenen eine Einheit bereitgestellt, auf die er sich richten kann. Dass erst auf der dritten Ebene von Zwecken die Rede ist, liegt daran, dass Zwecke nur durch vernünftige Wesen zu realisieren sind, die Absichten verfolgen (vgl. KrV A 686 / B 714). Es gibt nämlich in den empirischen Wissenschaften zwar Bereiche, die im Zusammenhang mit Vergleichen durchaus mit Einheitsprinzipien, die durch die Vernunft aufgestellt werden, Ideen, operieren, dabei jedoch noch nicht von Zwecken Gebrauch machen. Ein Übergreifen der dritten Ebene auf die erste wird erst dann nötig, wenn es darum geht, „Entdeckungen“ (KrV A 687 / B 715) zu machen, z. B. hinsichtlich der Frage nach den Gründen für Abplattung der Erde oder der Funktion einzelner Glieder im Organismus. Erst hier muss in einer Situation

⁷³⁷ Aber auch die der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Hatten dort die hypothetischen Imperative noch einen Platz innerhalb des Praktischen, so nimmt Kant diese 1790 infolge der strengen Trennung von Theorie bzw. Natur (Verstand) und Praxis bzw. Moral (Vernunft) aus dem Bereich des Praktischen heraus. Wie zwar von einer gleichsam göttlichen „Technik der Natur“ gesprochen wird, nicht aber von einer „Technik der Praxis bzw. der Moral“, so ist auch die menschliche Technik nur noch im Naturalen anzusiedeln.

⁷³⁸ Vgl. XX 249 (Unterstreichungen von mir, U. S.): „Es wird also die *Ästhetik* der reflectirenden Urteilkraft einen Theil der Kritik dieses Vermögens beschäftigen, so wie die *Logik* eben desselben Vermögens, unter dem Namen der *Teleologie*, den andern Theil desselben ausmacht. Bei beiden aber wird die Natur selbst als technisch, d. i. als zweckmäßig in ihren Producten betrachtet, einmal subjectiv, in Absicht auf die bloße Vorstellungsart des Subjects, in dem zweiten Falle aber, als objectiv zweckmäßig in Beziehung auf die Möglichkeit des Gegenstandes selbst.“

⁷³⁹ Wohlers 2000, 224.

größter Ratlosigkeit das Prinzip zu Rate gezogen werden, dem auf jeden Fall „alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag“ (KrV A 672 / B 700), genügen muss: „die zweckmäßige Einheit der Dinge“ (KrV A 686 / B 714). Werden jedoch Vergleiche zwischen bereits „entdeckten“ Sachverhalten angestellt mit dem Ziel, empirische Gesetze zu formulieren, bedarf es zum Finden des Vergleichspunktes, der von Kant angesprochenen „Grundkräfte“, noch keiner Annahme von Zwecken oder Absichten eines höheren Verstandes. Auf diese Weise macht der konkrete Forschungsprozess gerade in umgekehrter Weise von den drei transzendentalen Ideen Gebrauch, da ja zuerst entdeckt, dann aber das Entdeckte verglichen werden kann. Nichtsdestoweniger orientiert sich die Disposition der Schrift synthetisch an der zunehmenden Komplexität der für die Erkenntnis in Betracht zu ziehenden Einheitsleistungen. Entscheidend für das Folgende ist, dass die Tatsache, dass Zwecke erst auf der dritten Ebene wichtig werden, in der dritten Kritik durch die zentrale Formel von der „Technik der Natur“, die es in der ersten Kritik noch nicht gibt, verschwindet zugunsten der grundsätzlichen Ausdehnung des Zweckprinzips auf die Form von besonderer Erfahrung, die Biologie, die dort im Mittelpunkt steht. Andere empirische Wissenschaften kommen nicht mehr in den Blick.⁷⁴⁰

Gemäß dem systematischen Anspruch beider Einleitungen in die *Kritik der Urteilskraft* soll die reflektierende Urteilskraft als vermittelndes Vermögen zwischen Verstand und Vernunft erwiesen werden und als systemschließender Faktor fungieren, da Verstand und Vernunft retrospektiv als Gegenstände der vorausgehenden Kritiken angesehen werden.⁷⁴¹ Die drei Ideen aus der ersten Kritik werden durch die „Technik der Natur“ als derjenigen Instanz, die die reflektierende Urteilskraft im Sinne eines „Als-ob“ für die Zweckmäßigkeit annimmt, ersetzt. Auf diese Weise ist es möglich, die Struktur der Welt insgesamt mit dem zu vergleichen, von dem als *ratio cognoscendi* für Finalstrukturen ausgegangen wird: mit dem Organismus bzw. diese unter der Perspektive der reflektierenden Urteilskraft insgesamt in Analogie zu menschlichem Kunstschaffen als das Werk eines nach Absichten handelnden göttlichen Maschinenkonstruktors zu verstehen. Die Homogenität der Betrachtung in der Anwendung von Finalstrukturen durch die reflektierende Urteilskraft auf alles ist möglich, weil das trans-

⁷⁴⁰ Vgl. hingegen die Überlegungen Wahsners, Kants Modell des Naturzwecks auch für physikalische Phänomene, speziell die Gravitation, fruchtbar zu machen. (Wahsner 1993, 7-14)

⁷⁴¹ Dass es „eigentlich der *Verstand*“ war, der „sein eigenes Gebiet und zwar im *Erkenntnißvermögen* hat, sofern er constitutive Erkenntnißprinzipien a priori enthält, welcher durch die im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in sicheren aber alleinigen Besitz gesetzt werden sollte“ (V 168), ist ein Urteil Kants aus der Retrospektive von 1790, gilt aber nicht für das Selbstverständnis der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781, die sich ja gerade erst durch die Deduktion der Ideen der Vernunft als vollendet ansieht. Nach dem Urteil von 1790 ist die Vernunft hingegen allein Gegenstand der zweiten Kritik. Kant systematisiert hier den Zusammenhang seiner drei Kritiken nachträglich gemäß den drei Vermögen.

zendente Prinzip der Urteilskraft die durch die drei Ideen der ersten Kritik gegebene Differenziertheit in der Art der Einheitsstiftung, die jeweils in Betracht zu ziehen ist und erst im Falle der Gottesidee ausdrücklich zur Teleologie führt, aufsaugt. Im Zusammenhang mit der Kritik am physikotheologischen Gottesbeweis und infolge seiner Rezeption von Humes *Dialogues concerning natural religion* spricht Kant schon in der ersten Kritik von der „Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt“ (KrV A 626 / B 654), also von einer Art Vorläufer der späteren „Technik der Natur“. Im Zusammenhang mit der Gottesidee, der „größte[n] systematische[n] und zweckmäßige[n] Einheit“ (KrV A 699 / B 727), ist jedoch von Kunst und Technik keine Rede. Das mag allerdings daran liegen, dass Letzteres innerhalb einer Passage steht, die nach Löwisch wegen der fehlenden „polemischen Wendung gegen eine falsche Analogieanwendung im Sinne eines Analogieschlusses und eine darauf vorgenommene Abhebung eines kritisch formulierten Analogiebegriffs von jenem unkritischen“ in den „noch nicht von Humes *Dialogen* beeinflussten Abschnitt“⁷⁴² gehört, so dass zumindest für die erste Kritik Hume der entscheidende Anreger für die Kunst-Natur-Analogie gewesen ist. Ob Hume jedoch der einzige Anreger für das spätere Konzept der *Kritik der Urteilskraft* gewesen ist, ist fraglich (s. dazu Abschnitt 5.2.3 dieses Teils). Unabhängig von philologischen Fragen wird in der *Kritik der Urteilskraft* hingegen die dreifache Form von regulativer Einheitsstiftung durch die transzendentalen Ideen ersetzt durch eine Art von Gott bzw. Dämon, der als wie auch immer geartete Einheit von Kausalität und Finalität auf allen Ebenen fungiert, wobei speziell für die Erklärung von Finalität selbst wiederum mit einer Art von Gottesvorstellung operiert werden muss⁷⁴³. Die Perspektive besteht nun nicht mehr in einer vollständigen synthetischen Darstellung und Kritik des Gangs der reinen Erkenntnis über die Art der Einheitsstiftung durch die Anschauung und den Verstand bis hin zu den Ideen⁷⁴⁴, bei der auch innerhalb der Vernunft noch der „natürliche Fortschritt“, der von „der Erkenntnis seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntnis, und, vermittelt dieser, zum Urwesen“ (KrV A 337 / B 394) fortgeht, berücksichtigt wird. Vielmehr soll die Urteilskraft als einheitliches vermittelndes Vermögen

⁷⁴² Löwisch 1965, 201. Vgl. auch ausführlicher zur Bedeutung von Humes *Dialogues concerning natural religion* für Kants *Kritik der reinen Vernunft* Löwisch 1964.

⁷⁴³ Dieser „Gott“, der in der *Kritik der Urteilskraft* für die Finalität, die „Technik der Natur“, verantwortlich ist, entspricht am ehesten der „höchsten Intelligenz“ (KrV A 670 / B 698) der ersten Kritik, weil durch sie „unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten“ eröffnet werden, nämlich „nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen“ (KrV A 687 / B 715). Die in der *Kritik der Urteilskraft* noch einmal über Kausalität und Finalität hinausgehend angesiedelte und somit hinsichtlich beider unbestimmte „Gottesvorstellung“ kennt die erste Kritik noch nicht. Ich setze „Gott“ hier bewusst in Anführungsstriche, da im vollen Sinne nicht von Gott die Rede sein kann. S. dazu u. Abschnitt 8.6 dieses Teils.

⁷⁴⁴ „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts höheres angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.“ (KrV A 298-299 / B 355) „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen.“ (KrV A 702 / B 730)

einheitliches vermittelndes Vermögen zwischen Verstand und Vernunft, die ihrerseits jeweils mit neuen Implikationen als in den vorhergehenden Kritiken betrachtet werden, in den Blick kommen. Neben der Ästhetik im ersten Teil kommen ausgehend von der Biologie als einer Wissenschaft, die bestimmte transzendentalphilosophische Prinzipien erforderlich macht und von daher den Blick öffnet für eine Universalteleologie, der Mensch als letzter Zweck und die Moral als Endzweck in den Blick.

3 Forschungsstand und Ansatz der vorliegenden Untersuchung

Eine Einordnung der vorliegenden Überlegungen in die vorhandene Forschungsliteratur steht vor folgenden Problemen: Grundsätzlich ist die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ im Vergleich zur Menge an Literatur, die zur „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ vorhanden ist, ein eher stiefmütterlich behandeltes Gebiet in der Kant-Forschung. Daneben ist vieles, was speziell zur „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ publiziert wurde, für die eigentliche Absicht der hier gelieferten Überlegungen wenig hilfreich, weil ein Großteil der Literatur sehr textgebundene Interpretationen bzw. eher erläuternde und systematische Reproduktionen des von Kant Gesagten darstellt⁷⁴⁵ oder in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ angesprochene Aspekte mit anderen Schriften Kants vergleicht.⁷⁴⁶ Ziel des vorliegenden Teils dieser Arbeit soll jedoch demgegenüber sein, die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ in einen größeren historischen Rahmen zu stellen und Bezüge zu gedanklichen Traditionen aufzuweisen. Dafür ist ein Hinausgehen über den kantischen Text unbedingt erforderlich – ohne dabei jedoch die genaue Interpretation des von Kant Gemeinten zu vernachlässigen. Vielmehr sollen stichhaltige Gründe für ein Vorhandensein antiker Gedankenlinien in Kants Argumentation aufgewiesen und diese am kantischen Text selbst sichtbar gemacht werden. Derartig ausgerichtete Forschungsliteratur ist kaum vorhanden. Die folgende Darstellung der Meinungen, die bisher hinsichtlich der Präsenz von antikem Gedankengut in Kants Teleologieverständnis geäußert wurden, stützt sich also zum Großteil auf eine Bündelung von gelegentlich Geäußertem der Autoren in Schriften, die sich nicht speziell mit dem Verhältnis zwischen kantischer und antiker Teleologie beschäftigen. Schon von daher überrascht es nicht, dass dort im Grunde nur eine *communis opinio* tradiert wird. Wenn also im Folgenden Kritik an den Werken bestimmter Autoren geäußert wird, so bezieht sich diese immer auf etwas, was nicht die Hauptabsicht von deren systematisch ausgerichteten oder auf andere historische Aspekte konzentrierten Darstellungen darstellt. So rücken Quellenfragen oft entweder ganz aus dem Blick bzw. werden – wenn sie gestellt werden – zugunsten der Konstatierung von unbewussten Näherungen für zweitrangig gehalten.⁷⁴⁷ Aber auch vielen breiter angelegten Darstellungen zur

⁷⁴⁵ Dies gilt z. B. – um nur einige einschlägige Autoren zu nennen, die jedoch ihre jeweils eigenen Verdienste haben – für Stadler 1874, Chapman 1904, Roretz 1922, Lenfers 1965, Düsing 1986.

⁷⁴⁶ Dieses Ziel verfolgen z. B. Düsing 1986 für „Die Teleologie in Kants Weltbegriff“ und Wohlers 2000 für „Kants Theorie der Einheit der Welt“. Düsing konzentriert sich auf die „vorkritischen Schriften“, die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft*, Wohlers auf die Dissertation von 1770, die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft*.

⁷⁴⁷ So spricht Löw davon, die Position des Aristoteles sei „für die Kant-Interpretation von großem Interesse“ (Löw 1980, 193), Kant sei sich „mit Aristoteles ganz einig“. Löw „überrascht die Übereinstimmung“; die Differenz reduziert sich auf die „Legitimation der teleologischen Beurteilung“ (Löw 1980, 195), indem sich Kant kritisch gegen Aristoteles’ dogmatisches Ausgehen von der Existenz von Zwecken in der Natur wende (vgl. Löw

Teleologie, in denen auch Einflüsse auf die kantische Argumentation untersucht werden, ist gemeinsam, dass sie in der Regel als Kandidaten für teleologisches Denken in „der“ Antike ausschließlich Aristoteles thematisieren. So handelt Löw im ersten Kapitel seines Buches „Philosophie des Lebendigen“ allein vom Gegensatz vorsokratisch-materialistischer Ansätze zum aristotelischen Ansatz in der Erklärung von Lebendigem. Diese „antike Diskussion“ deutete „bereits das ganze Spektrum der möglichen Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Organischen an.“⁷⁴⁸ Die in Ciceros vor allem für die Aufklärung wirkmächtiger Schrift *De natura deorum* präsentierte Auseinandersetzung zwischen Epikur, der ja durchaus an vorsokratische Positionen anknüpft, und der Stoa, die ein teleologisches Modell entwickelt, das in vielen Punkten antiaristotelisch ist, wird mit keinem Wort erwähnt. In dem von Poser herausgegebenen Band „Formen teleologischen Denkens“ finden sich Beiträge zu Aristoteles, Wolff, Leibniz und Kant, die Stoa wird jedoch nur kurz in einem übergreifenden Aufsatz von Krafft erwähnt. Entsprechend dieser Tendenz trägt auch der von Pleines herausgegebene Band „Zum teleologischen Argument in der Philosophie“ den Untertitel: „Aristoteles – Kant – Hegel“. Der dort publizierte Aufsatz Löbels „Zum philosophie-historischen Hintergrund von Kants Zweckbegriff“ stützt sich ebenfalls auf diese Vorgabe und handelt allein von Aristoteles und Leibniz. Einen Beitrag zur Stoa sucht man darin vergeblich. Das Buch *Die Frage Wozu?* von Spaemann und Löw allerdings widmet der Stoa einen bescheidenen Abschnitt von 3 ½ Seiten und verweist in diesem Zusammenhang auch auf Kants reflektierende Urteilskraft⁷⁴⁹, die Tatsache jedoch, dass bereits in der Stoa eine Aufwertung der *causa efficiens* und damit verbunden eine veränderte Stellung der *causa finalis* zu konstatieren ist (s. u. Abschnitt 4.4 dieses Teils), bleibt unerwähnt und kommt erst im Zusammenhang mit Averroes – und

1980, 195). Insofern kann Löw sogar von einer „sich aristotelisch begründenden transzendentalen Naturphilosophie“ (Löw 1980, 232) sprechen. Löbl kommt nach einer – zugleich falschen – Feststellung, „in dem Bucherverzeichnis seiner (Kants, U. S.) Bibliothek“ sei „kein Werk des Aristoteles verzeichnet“ (vgl. dagegen Warda 1922, 45 den Eintrag „Aristotelis opera (ohne Titel) gr. Et lat.“), Nennungen von Ausführungen über Aristoteles in anderen kantischen Werken, einer Darstellung der Teleologie des Aristoteles’ und einigen Gedanken von Leibniz zu der vagen und keinerlei näheren Ausführung gewidmeten Folgerung: „Es bedarf wohl keiner langen Erläuterung mehr, um einsichtig zu machen, wie sehr Leibniz die Grundgedanken des Aristoteles – Einheit, Bewegung, Kontinuum – aufgenommen und zeitgemäß weiter entwickelt hat. Daß Kant – nachdem er sich in seinem Erstlingswerk schon einmal diesen Problemen zugewandt hatte – sich später noch einmal damit beschäftigt hat, ist wahrscheinlich, aber nur von der Kantforschung zu beweisen. Immerhin findet sich in der KdU weder der Name des Aristoteles noch der von Leibniz – für mich eher ein Argument dafür als dagegen.“ (Löbl 1991, 62) Ewers’ Position bleibt letztlich ebenso willkürlich. Er wählt zwar die eben angegebene Passage bei Löw als Eingangszitat für sein Kapitel „Naturzweck bei Kant“, kritisiert jedoch den von Löw im *Opus postumum* gesehenen Aristotelismus, indem er dieses als Werk eines „bereits senilen Kant“ diskreditiert. Weitere Argumente gegen Löbels Behauptung der Einigkeit Kants mit Aristoteles hinsichtlich der Naturzwecke bringt er jedoch nicht vor, sondern wiederholt dessen Gegenüberstellung des kritischen Kant gegen den dogmatischen Aristoteles. Für Ewers ist dies jedoch ein Argument dafür, dass „Kant nicht als Aristoteliker gedeutet werden“ könne, wohingegen es bei Löw nur eine Differenzierung der ansonsten konstatierten Übereinstimmung war. (Ewers 1986, 16)

⁷⁴⁸ Löw 1980, 53.

⁷⁴⁹ Vgl. Spaemann/Löw 1981, 79-82.

auch dort nur kurz – zur Sprache.⁷⁵⁰ Mit dem Hinweis auf Averroes wird freilich die Tatsache gestreift, dass es letztlich die Prozesse innerhalb der spätmittelalterlichen Auseinandersetzung mit Aristoteles waren, die die Weichen für das Aufleben der drei hellenistischen Schulen in der frühen Neuzeit gestellt haben. Wie die Rolle des ausgehenden Mittelalters bei dieser Vermittlung im Einzelnen insbesondere für stoisches Gedankengut jedoch genau aussah, ist im Grunde überhaupt noch nicht im Zusammenhang erforscht worden. Derartiges kann hier ebenfalls nicht geleistet werden und ist für das Verständnis Kants auch nicht unmittelbar erforderlich. Es wird eine Beschränkung auf einen direkten Vergleich neuzeitlicher Gedanken mit denen der Stoa erfolgen, bei dem jedoch erstaunliche Ähnlichkeiten zu Tage gefördert werden sollen. Dagegen wird in der Literatur auf die Frage, welchen antiken Impulsen sich das kantische Teleologie-Modell verdanke, fast durchgängig geantwortet, Kant knüpfe an Aristoteles an. Interessant jedoch ist, dass dies keineswegs ohne gleichzeitige Betonung von Unterschieden getan wird, die jedoch nicht als gravierend genug angesehen werden, um von der Grundthese einer Verwandtschaft abzuweichen. Zudem ist die Spannweite der betonten Unterschiede und das Gewicht, das ihnen jeweils beigemessen wird, recht groß.

Zwei Autoren sind es insbesondere, die die These einer Verwandtschaft von Aristoteles und Kant hinsichtlich der Teleologie tradiert haben und auf die man sich auch in neuerer Literatur beruft: Roretz will die „Grundthese von Kants Philosophie des Organischen“, die für ihn im „*panteleologischen*“ Standpunkt liegt, „historisch etwas [...] verankern“ und wird statt „weitläufiger Analyse“ auf einen Namen geführt, „der fast wie ein Schatten hinter Kants Organismusbegriff steht, de[n] Name[n] des *Aristoteles*.“ Alles sei „bei Aristoteles bewußte Naturtechnik, die den ganzen Organismus“ durchdringe. „Und fast genau den gleichen Standpunkt (freilich mit der bedeutsamen, methodologischen Einschränkung, die dieser Teleologie den Rang einer vollziehbaren Erkenntnis abspricht und nur den Charakter einer indispensablen Heuristik zuerkennen will)“ nehme „auch Kant [...] ein.“⁷⁵¹ Auf Roretz als Gewährsmann beruft sich Löw, inklusive der – verhaltenen – Einschränkungen.⁷⁵² Als zweite wichtige Instanz fungiert Kuypers, der ausgehend von der sicher richtigen These, Kunst sei bei Kant

⁷⁵⁰ Vgl. Spaemann/Löw 1981, 97-98.

⁷⁵¹ Roretz 1922, 35. An dieser Stelle sieht er in Aristoteles' Schrift „*über die Teile der Tiere*“ diesen panteleologischen Standpunkt, vielleicht nicht zum ersten Male, jedenfalls aber für zwei Jahrtausende vorbildlich formuliert.

⁷⁵² Löw 1980, 195: „Wenn wir Kants Fassungen vom Organismus und dessen Seinsweise, dem Leben, einmal gegen die von Aristoteles halten, so überrascht die Übereinstimmung. Die Differenz aber ist auch unübersehbar: die Legitimation der teleologischen Beurteilung. Für Aristoteles ist sie zwar im einzelnen problematisch, generalliter aber konstitutiv für Lebewesen: Organismen *sind* zweckmäßig gebaut, sie *verfolgen* diese Zwecke, sei *sind* in zweckmäßige Lebenszusammenhänge eingebaut, schließlich *ist* die ganze Natur ein zweckmäßiges Ganzes.“ Auf Roretz bezieht er sich als Beleg auf S. 261, Anmerkung 285.

nicht in erster Linie schöne Kunst, Kants Kunst- bzw. Technikbegriff auf die „althergebrachte[n] Analogie zwischen Kunst und Natur, τέχνη und φύσις“⁷⁵³ zurückführt:

„Für den philosophischen Sprachgebrauch Kants ist jedoch vor allem von Bedeutung, daß bei ihm Kunst, Kunstwerk und Künstler noch die allgemeine Bedeutung besitzen, die dem griechischen τέχνη-Begriff im Unterschied zur φύσις entspricht. Diese Übereinstimmung muß der Nachwirkung und dem Einfluß der aristotelischen und scholastischen Tradition zugeschrieben werden.“⁷⁵⁴

Kuypers bemerkt jedoch weder, dass die „Technik der Natur“, die er zu Recht für das zentrale Motiv der *Kritik der Urteilskraft* hält, mit dieser Tradition unvereinbar ist, noch, dass sie ursprünglich nicht eine Prägung Kants darstellt, sondern sich häufig bei Galen und in der Stoa findet.⁷⁵⁵ Auf Kuypers beruft sich weiter Engfer.⁷⁵⁶ Neben dem Technikbegriff und der Panteologie wird seit Hegel auch die „Entelechievorstellung“ zum Vergleich herangezogen. Bei Hegel heißt es:

„Aus seiner Physik will ich wenigstens den Hauptbegriff erwähnen. Man muß sagen, daß der Begriff der Natur bei Aristoteles auf die höchst wahrhafte Weise dargestellt sei, auf eine Weise, die erst in neuerer Zeit durch Kant wieder in Erinnerung gebracht worden ist – zwar in subjektiver Form, die das Wesen der Kantischen Philosophie ausmacht, aber der Begriff ist doch wahrhaft darin festgesetzt.“⁷⁵⁷

Wenig später wird die Gemeinsamkeit präzisiert:

„In all diesen Ausdrücken des Aristoteles ist der eigentümliche Begriff des Lebens enthalten, und dieser Aristotelische Begriff von der Natur, von der Lebendigkeit ist dann verlorengegangen, ist abwesend in der Betrachtung der organischen Dinge, wo man das Drücken und Stoßen [oder] chemische Verhältnisse annimmt oder überhaupt äußerliche Verhältnisse zu Grund legt. Erst in der Kantischen Philosophie tritt jener Begriff wieder hervor: Das Lebendige ist in sich selbst Zweck, muß als Selbstzweck beurteilt werden, und zwar hat dies bei Kant nur die subjektive Form, als würde es gesagt behufs unseres subjektiven Rasonierens; aber es liegt doch das Wahre darin – ein Selbstzweck, der das Hervorbringende ist, sich hervorbringt, sich erreicht, und dies ist das Erhalten der organischen Gebilde. Dies, was wir Zweck, τέλος, nennen, ist die ἐνέργεια, die Wirksamkeit, und die ἐντελέχεια des Aristoteles.“⁷⁵⁸

Dieser Meinung schließt sich – ohne die Nennung von Hegel – Chapman an, indem er meint, „dass die Entelechie-Lehre des Aristoteles, abgesehen von ihrer Anwendung und Ausdehnung, mit seinem eigenen Prinzip (der inneren Zweckmäßigkeit) in sehr naher Verwandtschaft“ stehe, sei „ihm (Kant, U. S.) aller Wahrscheinlichkeit nach völlig unbekannt geblie-

⁷⁵³ Kuypers 1972, 32. Vgl. auch 33.

⁷⁵⁴ Kuypers 1972, 24.

⁷⁵⁵ Vgl. Kuypers 1972, 33.

⁷⁵⁶ Vgl. Engfer 1980, 130. Ähnlich wie Roretz und Löw äußert er sich hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Prämissen beider Philosophen kritisch zum Vergleich: „Was für Kant ursprünglich zielgerichtet und also teleologisch ist, ist nicht wie in der aristotelischen Tradition die Natur, sondern die menschliche Vernunft [...]“ (Engfers 1980, 147; vgl. auch 126)

⁷⁵⁷ Hegel 1983 ff., VIII 74 – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*.

⁷⁵⁸ Hegel 1983 ff., VIII 76 – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*.

ben.⁷⁵⁹ Und was „die geschichtliche Bedeutung der Kantischen Teleologie“ betreffe, sei „sie in erster Linie die Wiederherstellung des Begriffs einer inneren Zweckmäßigkeit.“ Dies sei auch „die Lehre des Aristoteles gewesen.“⁷⁶⁰ Auch in neuerer Zeit macht sich Lieber trotz des Hinweises darauf, dass sich der Begriff „Entelechie“ bei Kant nicht finde, nicht frei von einer Konstatierung sachlicher Übereinstimmung.⁷⁶¹

Über die Konstatierung unterschiedlicher erkenntnistheoretischer Prämissen von Aristoteles und Kant hinaus (Chapman⁷⁶², Roretz, Löw, Engfers) gibt es jedoch auch kritische Stimmen hinsichtlich anderer Aspekte. So wendet sich bereits Frost differenziert, aber leider zu wenig beachtet, in drei Punkten kritisch gegen die Herstellung einer Aristoteles-Kant-Analogie:

1. Gegen die Meinung Hegels, Kant habe mit dem Begriff von innerer Zweckmäßigkeit die Idee des Lebens im aristotelischen Sinne wiedererweckt und sich somit gegen die moderne Teleologie gewandt, die die äußere Zweckmäßigkeit in den Vordergrund stellt, bemerkt er sehr richtig, dass Kant gerade „die innere Zweckmäßigkeit auf einen dichten und vielseitigen Zusammenhang von äusseren Zweckrelationen zurückzuführen scheint.“⁷⁶³
2. Ferner bemerkt er, Kant habe sich eine „Ansicht, nach Art der Aristotelischen, von über- und untergeordneten Formprinzipien [...] wohl nicht bilden mögen, weil es ihm vielleicht schien, als sei sie mehr feststellender als begründender Natur.“⁷⁶⁴
3. Auch bemerkt er sehr richtig, Kant habe nicht wie Aristoteles „vier Arten von Verursachung“ zugrunde gelegt, sondern, wenn er von „Zweckursachen in der Natur“ spreche, „sie als eine besondere Art der wirkenden Ursachen“ betrachtet.⁷⁶⁵

Erstaunlicherweise hält Frost trotz dieser recht differenzierten Kritik grundsätzlich an dem Hegel-Vergleich, der Kant die Wiederentdeckung des Lebens zuschreibt, fest und betont sogar ohne Kommentar, Hegel rühme, „dass Kant die völlige Eigenartigkeit des Begriffs der inneren Zweckmäßigkeit seit Aristoteles zum ersten Mal hervorgehoben hätte.“⁷⁶⁶ Koch weist im Zusammenhang mit dem Zufallsbegriff klar darauf hin, dass Kants Vorstellung von Teleologie „mit der Aristotelischen Teleologie nur bedingt verglichen werden kann“⁷⁶⁷.

⁷⁵⁹ Chapman 1904, 9.

⁷⁶⁰ Chapman 1904, 52.

⁷⁶¹ „Der Organismus ist Selbstzweck; er ist in sich selbst zentriert und seine Zweckmäßigkeit ist eine immanente, auf ihn selbst bezogene. Den von Aristoteles für den hier bezeichneten Sachverhalt geprägten Begriff der Entelechie übernimmt Kant nicht.“ (Lieber 1950, 559)

⁷⁶² Vgl. Chapman 1904, 52-53.

⁷⁶³ Frost 1906, 325.

⁷⁶⁴ Frost 1906, 346.

⁷⁶⁵ Frost 1906, 335.

⁷⁶⁶ Frost 1906, 345.

⁷⁶⁷ Koch 1991, 38.

Nach dieser Exposition der vermeintlichen Vergleichspunkte möchte ich bereits kurz andeuten, in welche Richtung eine Kritik dieser Ansätze zu gehen hat und warum sie unbedingt erforderlich ist.

1. Technik der Natur: Ein immer wieder für stark gehaltenes Argument, das die Feststellung von Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Aristoteles ermöglichen soll, ist der Vergleich mit Kants „Technik der Natur“⁷⁶⁸: Hier werden Ähnlichkeiten zu Aristoteles’ Methode, die für die Physik bedeutende Vier-Ursachen-Lehre anhand technisch-herstellbarer Kunstprodukte zu erklären, vermutet.⁷⁶⁹ Die Schwäche dieser Urteile liegt darin, dass zu wenig beachtet wird, dass die Beurteilung der Natur selbst als technisch auf Zusammenhänge führt, die sich von einer aristotelischen Position aus als hölzernes Eisen erweisen würden. Daher kommt der Terminus „Technik der Natur“ aus guten – im Folgenden zu zeigenden – Gründen bei Aristoteles nicht vor.⁷⁷⁰ Als „ars naturae“ findet er sich jedoch bei der Wiedergabe einer stoischen Position in Ciceros *De natura deorum* und in griechischer Form bei Galen. Beachtet man diese Differenzen nicht, so gerät die spezifische Gedankentradition, in der Kants Zweckbegriff steht, völlig aus dem Blick. Insgesamt ist festzustellen, dass eine umfangreichere generelle Untersuchung über die Prägung „Technik der Natur“ bei Kant fehlt. Lehmanns kurzer Aufsatz „Die Technik der Natur“ von 1938 stellt nur eine Gelegenheitsschrift anlässlich der Herausgabe von Band XXI und XXII der Akademieausgabe dar, die einiges über die „Fäden“ aussagen will, die das Nachlasswerk „mit der dritten Kritik verbinden“⁷⁷¹. Kuypers, der in der „Technik der Natur“ zu Recht „das eigentliche Thema der Kritik der Urteilskraft“⁷⁷² sieht, stützt sich bei seinen historischen Analysen jedoch allein auf die „Technik“, nicht aber auf die „Technik der Natur“, die er in der „aristotelischen und scholastischen Tradition“⁷⁷³ zumindest mit den Implikationen, die damit für die Stoiker und Kant verbunden sind, wohl auch vergeblich gesucht hätte.

2. Entelechie: Bei näherem Hinsehen scheitert ein Vergleich des aristotelischen Entelechie-Modells mit den Überlegungen zur Zweckmäßigkeit, die Kant in Organismen realisiert sieht,

⁷⁶⁸ Vgl. Löw 1980, 229-230 und Löbl 1991, 55.

⁷⁶⁹ Vgl. Löbl 1991, 55. Dies liegt sicher auch nicht wenig daran, dass man auch bei Aristoteles selbst eine „technische“ Natur gesehen hat, wie z. B. in Dürings RE-Artikel: „In der Philosophie des A. spielt das τέχνη-Modell eine bedeutende Rolle. Die Naturprozesse werden als Herstellungsprozesse dargestellt, wobei die Natur δημιουργήσασα ist [...]“ (Düring 1968, 322)

⁷⁷⁰ Die Unmöglichkeit für Aristoteles, die Natur selbst technisch zu denken, heben schon Borzeszkowski/Wahsner 1998, 2 hervor. Sie sehen allerdings nicht den Ursprung dieser Ineinssetzung in der Stoa, sondern beginnen mit erst mit Bacon und Descartes bzw. den ihnen vorausgehenden Umbrüchen in der Renaissance.

⁷⁷¹ Lehmann 1938, 214.

⁷⁷² Kuypers 1972, 99.

⁷⁷³ Kuypers 1972, 24.

an folgenden Tatsachen: Der von Aristoteles für lebendige Naturwesen verwendete Begriff der *ἐντελέχεια* steht im Zusammenhang mit der Bestimmung der Seele als Substanz eines lebendigen Körpers im Sinne des Eidos. Über die Funktion eines Form- und Strukturprinzips hinaus, das jedem Eidos eigen ist, verleiht die Seele dem Lebewesen verschiedene Vermögen, die es aus sich selbst heraus zu betätigen vermag. Das unterste ist das Wahrnehmungsvermögen, mit dem bereits Pflanzen ausgestattet sind. Hinter allen diesen Lebensäußerungen verbirgt sich letztlich in einer gebundenen Form das fundamentale Unterscheidungsvermögen, der *νοῦς*, so dass Aristoteles sagen kann: *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*.⁷⁷⁴ In diesem Sinne ist die Seele *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ*.⁷⁷⁵ Kant setzt sich jedoch durchgehend ablehnend mit Positionen auseinander, die den Grund für die Selbstorganisation in ein die Materie gestaltendes Lebensprinzip setzen. Allerdings ist sein Verständnis dieses Zusammenwirkens himmelweit von dem des Aristoteles unterschieden. Das Lebensprinzip Seele und die Materie sind für Kant nicht zwei Aspekte einer aus Form und Materie zusammen gesetzten Substanz, deren Verhältnis zueinander sich mit den Begriffen *δύναμις* und *ἐντελέχεια* beschreiben ließe, sondern sie stehen sich grundsätzlich fremd gegenüber. Aufgrund dieser Prämissen wäre für Kant die aristotelische Position Hylozoismus. Er steht hiermit in der cartesischen Tradition, die zwar *res cogitans* und *res extensa* jeweils als Substanzen ansieht, das aus ihnen Zusammengesetzte – für Aristoteles die „erste Substanz“ – aber nicht mehr.⁷⁷⁶ Die Verbindung beider wird somit zum Problem bzw. bei Kant sogar zum Widerspruch.⁷⁷⁷ Zudem ist sein eigener Lebensbegriff nicht an die Materie bindbar, sondern bezeichnet eine Eigentümlichkeit des Begehrungsvermögens: „**Leben** ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begeh-

⁷⁷⁴ Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b.

⁷⁷⁵ Aristoteles, *De anima* II 1, 412b. Zum Komplex der Seele als maß- und strukturgebendem Vermögen vgl. auch Bernard 1988, 9-22.

⁷⁷⁶ Vgl. dazu im Mechanik-Kapitel der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: „Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit*, als Materie an sich selbst. *Leben* heißt das Vermögen einer *Substanz* sich aus einem *inneren Prinzip* zum Handeln, einer *endlichen Substanz* sich zur Veränderung, und einer *materiellen Substanz* sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Prinzip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das *Begehren*, und überhaupt keine andere innere Tätigkeit, als *Denken*, mit dem, was davon abhängt, *Gefühl* der Lust oder Unlust und *Begierde* oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche *leblos*. Das sagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr. Wenn wir die Ursache irgend einer Veränderung der Materie im Leben suchen, so werden wir es auch so fort in einer anderen, von der Materie verschiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben [...] Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegenteil des erstern, und daher auch der Tod aller Naturphilosophie, wäre der *Hylozoismus*.“ (IV 544)

⁷⁷⁷ „Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, inertia, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) läßt sich nicht einmal denken; [...] Es muß also ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will und dieses Leben wiederum nicht anders als in organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann. Der Hylozoismus leistet also das nicht, was er verspricht.“ (V 394-395)

rungsvermögens zu handeln. Das **Begehrungsvermögen** ist das *Vermögen* desselben, *durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein.*“ (V 9) Kants Lebensbegriff setzt somit erst auf einer sehr viel höheren Ebene als bei Aristoteles an.

Diese Begriffsbestimmungen sind auch im für den Naturzweck zentralen § 65 maßgebend. So versteht für Kant die Position des Hylozoismus⁷⁷⁸ „die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft [...], die ihrem Wesen widerstreitet“ (V 374). Für ebenso unhaltbar hält er die Beigesellung eines „fremdartige[n] mit ihr *in Gemeinschaft stehende[n]* Princip[s] (eine[r] Seele)“, weil man, „wenn ein solches Product ein Naturproduct sein soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen und so das Product der Natur (der körperlichen) entziehen muß.“ (V 374-375) Kants Ablehnung des „*Analogon des Lebens*“ (V 374) richtet sich vermutlich vornehmlich einmal gegen die Archeus-Theorien von Paracelsus und van Helmont und zum andern gegen Stahl, denen für ihn gemeinsam ist, dass sie letztendlich auf den widersprüchlichen Begriff der organisierten Materie rekurren. Stahl hatte in seiner *Theoria medica vera* von 1708, in der er eine antimechanistische Position gegen die zur Zeit vorherrschende cartesianische Medizin entwickelt, erklärt, dass sich die Seele des Körpers als eines Werkzeuges bediene. Der menschliche Körper könne als Werkzeug der Seele nur teleologisch erklärt werden. Stahl gibt den Mechanismus cartesischer Provenienz nicht völlig auf, sondern integriert ihn in sein Konzept: Die Körpermachine ist an eine zweckmäßig bauende, bewegende und steuernde Intelligenz gebunden. Dies ist die vernünftige Seele, die gleichsam wie ein Handwerker lebendige Bewegungen hervorbringt und sich derer als Werkzeug für ihre Zwecksetzungen bedient.⁷⁷⁹ Dabei ist sie dem Körper völlig fremd⁷⁸⁰.

⁷⁷⁸ Vgl. auch Kants Erklärung dieses Begriffs in der Metaphysik Dohna aus dem Jahr 1792/93: „[...] alle Materie ist leblos, mithin kann das Leben des Menschen nicht davon abhängen, sondern von einem andern Princip, dies kann nicht selbst Materie seyn. Hylozoismus ist die Meinung, dass Materie Leben habe – dies ist der Tod aller Physik.“ (XXVIII 687)

⁷⁷⁹ Vgl. Stahl 1708, „Physiologia“ 17 – Sectionis I. Membrum I. De scopo seu fine corporis: „Interim *animae essentiae* atque *indoli* absolutae & plane genuinae, *gemina*: nempe in se quidem *incorporea*, vt ipsa etiam *anima*: in corpore vero, imo in corpore efficax & activa, vt iterum ipsa quoque *anima*. Praeterea illud manifestissimum est, quod subseruiat illa res non solum *necessitatibus* animae, in *existentia* atque *duratione* corporis: Sed etiam quam maxime in *nudis*, *puris*, atque *directis* illius, *animae* inquam, *usibus* atque *intentionibus*: Idque adeo, vt *anima* in actibus quam maxime *eminentibus*, & summae in hoc genere actiuitatis, huius, de qua loquimur, rei, *veram plenam potestatem* ita manifesto habeat, vt illam vere absolute *regat*, *dirigit*, *augeat*, *minuat*, & pro suo arbitrio *verset* atque *flectat*. Imo vero haec *res*, animae etiam *immediatis actibus*, adeo simpliciter & absolute *propria* est, vt quicquid animae vere *essentiale* atque *proprium* existit, agere & perficere, illud vniversum hoc medio, hac inquam re, vt vero suo *instrumento*, praestet atque absoluat. Imo vero non tam solum vti suo instru-

Kants Theorie baut somit auf völlig anderen – nämlich neuzeitlichen – Prämissen auf als Aristoteles, so dass man weder mit sachlichen Affinitäten zur aristotelischen Entelechievorstellung noch einem adäquaten Aristotelesverständnis Kants zu rechnen hat. Was Kants Naturzweck mit Aristoteles' Entelechiemodell gemeinsam hat, ist allenfalls der Gegenstandsreich. Dies ist jedoch eine triviale Feststellung. Die Möglichkeit organisierter Wesen kann nach Kant nicht durch den Lebensbegriff erklärt werden, sondern bedarf eines anderen Prinzips.

3. Panteleologie: Das Wort „Panteleologie“ ist ein recht vager Begriff, mit dem man im Grunde jede Art von Modellen, die in einer konsequenten Weise Zwecke in ihre Argumentation mit einbeziehen, bezeichnen kann. Diese minimale Gemeinsamkeit gilt in der Tat für Kant und Aristoteles.⁷⁸¹ Fragt man jedoch, ob denn das nach unserer Kenntnis von Aristoteles geprägte Prinzip: *ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ*⁷⁸², auf das bzw. auf ähnlich lautende Derivate sich Kant auch an einigen Stellen beruft (vgl. z. B. V 437) und mit dem sich das Universale an der Teleologie ebenfalls bei beiden schlagwortartig fassen lässt, auch das Gleiche meint, wird es bereits schwierig. Denn sobald man angeben soll, was denn mit *φύσις* bzw. Natur jeweils gemeint ist, werden entscheidende Differenzen sichtbar: Ist bei Aristoteles mit *φύσις* primär das einen Einzelorganismus seinem *ἔργον* entsprechend zweckmäßig gestaltende seelische Prinzip gemeint, so versteht Kant unter „Natur“ darüber hinausgehend ein Art von göttlicher Vorsehung, die die einzelnen Organismen über ihre interne Finalität hinaus auf einer höheren Ebene zweckmäßig aufeinander ausrichtet. Das aristotelische Teleologiemodell ist insofern „universal“, als alles Lebendige durch seine spezifische *φύσις* auf die Verwirklichung seines *ἔργον* als

mento: sed potius vti generico suo & fere magis *intermedio*, quam simpliciter *instrumenta iter medio, actu*. Est autem haec *res*, nihil aliud quam MOTVS. MOTV enim omnia vtiue sua agit *Anima*.”

⁷⁸⁰ Vgl. Stahl 1708, „Physiologia“ 17 – Sectionis I. Membrum I. De scopo seu fine corporis: „Nimirum *illud*, quod & totum corpus conservat, & animae etiam usus in corpore praestat, & absoluit, est *res*, a corporis ipsius *essentia*, & *universa indole*, quidem *aliena* [...]“

⁷⁸¹ Eine Universalteleologie wird auch in allgemein wissenschaftstheoretischer Literatur bei Aristoteles gesehen, z. B. bei Monod in *Le hasard et la nécessité*, bei Stegmüller in seinem neopositivistischen Hauptwerk *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie* und dem Aufsatz „Einige Beiträge zum Problem der Teleologie und der Analyse von Systemen mit zielgerichteter Organisation“ oder in Topitschs *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Vgl. die weiteren Angaben zu diesen Autoren bei Kullmann 1979, 11-15.

⁷⁸² Vgl. z. B. Aristoteles, *De incessu animalium* VIII, 708a. Von Leukipp ist folgendes – einziges – Zitat bei Aetios überliefert: *Λεύκιππος πάντα κατ'ἀνάγκην, τὴν αὐτὴν ὑπάρχειν εἰμαρμένην. λέγει γὰρ ἐν τῷ Περι νοῦ· <οὐδὲν χεῖμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης.>* (DK 67 B 2). Der Sinn ist jedoch ein völlig anderer als bei Aristoteles: Mit *ἀνάγκη* ist die mechanische Notwendigkeit der Atomkollisionen zu Wirbeln gemeint (vgl. DL IX 45), die für Aristoteles Zufall ist. Vgl. Aristoteles *Physik* II 4, 196a: *εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταῦτομάτου γὰρ γενέσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίσασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν*. Vgl. Kirk/Raven/Schofield 1994, Anm. 17 auf S. 456.

eines inneren Ziels ausgerichtet ist. Dazu leisten alle Einzelorgane ihrerseits ihren Beitrag.⁷⁸³ Das kantische Modell ist universal, insofern – in der Natur – alles einem anderen als Mittel zu einem Zweck dient, wobei dieses äußere Ziel den Grund der inneren Strukturierung einer anderen, auf es final ausgerichteten Sache darstellen soll. Ein Zweck, der nur sich selbst dient, ist bei Kant allein außerhalb der Natur zu suchen. Dass die Natur nichts umsonst macht, heißt also in beiden Fällen etwas völlig anderes, so dass die undifferenzierte Rede von „Panteleologie“ im Grunde die entscheidenden Differenzen verschleiert. Ein Äquivalent zu dem, was bei Kant „äußere Zweckmäßigkeit“ heißt – d. h. zu der Form von Zweckmäßigkeit, die über die interne Bezogenheit von Organen in einem Lebewesen aufeinander, die auch Aristoteles kennt, hinausgeht – sowie zum Menschen als Endzweck der Schöpfung sucht man vergeblich bei Aristoteles. Für beides – die äußere „Universalteleologie“⁷⁸⁴ und entsprechend den Menschen als Endzweck – findet man jedoch Vorläufer in der Stoa.⁷⁸⁵ Ferner erhebt Kant den Anspruch, alle Arten von Zweckmäßigkeit auf ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft zurückzuführen. Daher erscheint es sinnvoll, die Parallelen eher zu Modellen zu sehen, die diese Ansprüche befriedigen können. Dass ein solcher Vergleichspunkt in der Stoa gegeben ist, sollen die folgenden Ausführungen zeigen. Das Neue an der hier vorgelegten Untersuchung besteht also einmal darin, dass die eben schon ansatzweise dargestellten Vergleiche zwischen Kants und Aristoteles’ Teleologiemodell als unfruchtbar erwiesen werden. Dabei soll vor dem Hintergrund der in Abschnitt 1 dieses Teils vorgestellten Ansprüche an die Interpretation gezeigt werden, dass Kants Modell in viel stärkerem Maße durch stoische Einflüsse bestimmt ist. Zunächst soll jedoch eine generelle Betrachtung der historischen Voraussetzungen und Implikationen des kantischen Zweckbegriffs durchgeführt werden, in der bereits wesentliche Unterschiede zum aristotelischen Modell deutlich gemacht werden können (4). Nach einer darauf folgenden Betrachtung der Karriere der Natur-Kunst-Analogie von Aristoteles bis David Hume (5) und einer genauen Betrachtung des kantischen Ausgangspunktes für die Einführung der Analogie (6) wird eine historisch-kritische Interpretation der wichtigsten Aspekte von Kants Teleologie hinsichtlich ihres antiken Spannungsfeldes, wie es in der *Kritik der Ur-*

⁷⁸³ Zur Übersetzung von *ἔργον* als „Funktion“ bzw. zu Funktion und Funktionalismus vgl. Schmitt 2003, 333-338.

⁷⁸⁴ Zur Universalteleologie der Stoa vgl. Spaemann/Löw 1981, 79-82. Wieland 1962, 261 betont, dass sich die Teleologie bei Aristoteles „nur auf die einzelnen Geschehenszusammenhänge innerhalb der Welt“ anwenden lasse, „aber keine Aussage über den Gesamtzusammenhang der natürlichen Welt“ erlaube. Vgl. auch Kullmann 1979, 17, 20 und Craemer-Ruegenberg 1981, 21.

⁷⁸⁵ Auf den stoischen Hintergrund der bei Kant anzutreffenden gänzlich äußeren Zweckmäßigkeit hat bereits Brandt in Kant 2000, XV-XVI hingewiesen: Der stoische Finalismus richte sich „implizit gegen den platonisch-aristotelischen Telos-Begriff, gemäß dem etwas gut in sich ist, in seinem Wesen, das wir häufig annähernd erkennen können. Bei Kant dagegen gibt es nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben, was für gut gehalten werden könnte, als allein den menschlichen Willen. [...] So zweckt alles ab auf etwas, was es selbst nicht ist oder noch nicht ist.“ (XVI)

teilkraft präsent ist, erfolgen (7-9). Die Gliederung ist in gewisser Weise künstlich und dient lediglich der Gedankenführung vom Allgemeineren hin zum Speziellen. Aus Gründen der systematischen Zusammengehörigkeit wird daher manches von dem, was erst in den Kapiteln 5 bis 8 ausführlicher diskutiert wird, bereits in Abschnitt 4 angerissen werden müssen, z. B. die in stoischen Texten zu verzeichnende Verwischung des Unterschiedes zwischen Technik bzw. Kunst und Natur gegenüber der differenzierteren Sichtweise bei Aristoteles.

4 Stoische Gedankenmuster in der Struktur des kantischen Modells der Zweckmäßigkeit überhaupt

Die folgenden Überlegungen dienen einer historischen Situierung von Kants Gedanken zur Zweckmäßigkeit sowohl im zeitgenössischen als auch im antiken Milieu. Die Ausführungen dienen einer ersten Orientierung in der Frage, in welcher Weise Kants Modell gedanklich indirekt einer antiken Schule verpflichtet ist und in welcher Weise er aber auch auf spezifische Probleme seiner eigenen Zeit reagiert bzw. sich positiv oder negativ zu vorhandenen Lösungen verhält. Das Zeitgenössische wird in Abschnitt 4.1 zur Sprache kommen, in den Abschnitten 4.2 bis 4.5 sollen hingegen Aspekte, die spezifische Unterschiede zwischen Aristoteles einerseits und der Stoa und Kant andererseits darstellen, thematisiert werden.

4.1 Der systematische Ort von Zweckmäßigkeit in Antike und Neuzeit

Einen wichtigen Aspekt, der zum Verständnis von Kants Teleologiemodell berücksichtigt werden muss, stellt der systematische Ort von Zweckmäßigkeit innerhalb seiner Philosophie dar. Grundsätzlich ist es nämlich nicht selbstverständlich, „Teleologie“ als spezielle Lehre von Zweckmäßigkeit, für die sogar ein bestimmtes Erkenntnisvermögen, die Urteilskraft, reserviert wird, zu betreiben. Die Einführung der „Teleologie“ als eigenes philosophisches Themengebiet entspringt bestimmten Problemen des 17. Jahrhunderts. In der Antike hingegen gibt es dafür kein Beispiel. Sowohl der platonisch-aristotelischen Schule als auch der Stoa ist eine Isolation von Finalität als Thema einer eigenen Abhandlung völlig fremd. Beide philosophieren in erster Linie „mit“ Zwecken und reflektieren aus bestimmten Gründen nicht noch einmal über die Berechtigung eines solchen Verfahrens. Dies wäre in Kants Augen dogmatisch. Eine negative Isolierung durch den kompletten Ausschluss von Finalität im Zuge einer Reduktion der eigenen Theorie auf die Darstellung von rein mechanisch-materiellen Abläufen findet sich jedoch in der Tradition, die mit Demokrit einsetzt und von Epikur fortgeführt wird.⁷⁸⁶ Gegen diese Isolation richtet sich in gewisser Weise die Stoa⁷⁸⁷, jedoch nicht mit ei-

⁷⁸⁶ So heißt z. B. bei Lukrez, *De rerum natura* I 1021-1030: „nam certe neque consilio primordia rerum / ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt / nec quos quaeque darent motus pepigere profecto, / sed quia multa modis multis mutata per omne / ex infinito vexantur percita plagis, / omne genus motus et coetus experiundo / tandem deveniunt in talis disposituras, / qualibus haec rerum consistit summa creata / et multos etiam magnos servata per annos / ut semel in motus coniectast convenientis [...]“ Ähnlich äußert sich auch Cicero in *De natura deorum* gegen die Meinung der Epikureer, die Welt (mundus) sei „consilii et rationis [...] exper[s]“ (II 87). Man beachte, dass Lukrez hier im Unterschied zu Aristoteles bereits ausschließlich das „consili[um]“ für Zweckmäßigkeit – auch in der Natur – verantwortlich macht. Dasselbe findet man auch in der Stoa, denn bei Cicero wird z. B. von der „ratio[ne]“ gesprochen, „quae docet esse deos; quo concessio confitendum est eorum cum consilio mundum administrari.“ (Cicero, *De natura deorum* II 75) Das lateinische „consilium“ entspricht der griechischen βούλευσις, die Aristoteles aus dem Bereich der φύσις ausschließt. Gegen die Teleologie in der Biologie wendet sich Lukrez ausdrücklich im vierten Buch: Ein Körperglied ist nicht zu einem bestimmten Zweck da, sondern der

ner Ergänzung der als unhintergebar akzeptierten epikureischen Lehre durch eine nur vorgeschaltete Teleologie, sondern mit einer gänzlich von Finalstrukturen Gebrauch machenden einheitlichen Lehre, die sich – obwohl auch ihr Geistprinzip materialistisch gedacht wird – als vollständige Alternative zum Atomismus versteht. Vermittelt vor allem durch Ciceros Arrangements entsteht der Eindruck zweier in zentralen Prämissen radikal divergenter hellenistischer Schulen. Diese stellten für die frühe Neuzeit ein Material bereit, mit dem nun jedoch originell verfahren werden konnte.

Kants Teleologie stellt keine Alternative zum in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelten transzendentalen Modell einer mathematischen Naturwissenschaft dar, sondern eine – allerdings notwendige – Ergänzung. Um die Besonderheiten von Kants Teleologie zu bestimmen, soll im Folgenden ein kurzer Überblick über die grundsätzlichen Teleologiemodelle gegeben werden, die im 17. und 18. Jahrhundert die Diskussion bestimmten und Kant vertraut waren. Dies sind die Modelle von Leibniz, Wolff und der Physikotheologen, von denen ich als Repräsentanten Albrecht von Haller und Hermann Samuel Reimarus herausgreifen möchte, die auf Kant beide eine nachweisbare Wirkung ausgeübt haben.⁷⁸⁸ Bei allen handelt es sich um Autoren, für deren Entwürfe die Antike eine Rolle spielt. So ist für Leibniz eine durch stoisches Gedankengut überformte Berufung auf Epikur, Platon und Aristoteles zu verzeichnen, Wolffs, Hallers und Reimarus' Vorstellungen sind vor allem stoisch geprägt.

In der Neuzeit entstehen infolge des Aufkommens mechanistisch-materialistischer Ansätze, die ihren Höhepunkt bei Descartes und La Mettrie finden, Probleme, die nicht mehr wie bei Aristoteles und der Stoa durch das Ausarbeiten von Alternativen lösbar wären. Vielmehr wird nun die quantifizierende Methode der Naturwissenschaft, die die Welt als Mechanismus denkt und in ihren Voraussetzungen an Demokrit und Epikur anschließt, als unhintergebar angesehen. Die gleichwohl damit verbundenen Verkürzungen in der Erklärung bestimmter Phänomene, die zur Leib-Seele-Problematik führen, werden – außer in den Extremvorstellungen des Hylozoismus (Paracelsus, van Helmont) und des konsequenten Materialismus der französischen philosophes – entweder durch das Stehenlassen eines klaffenden, in seiner Vermittlung letztlich unverständlichen, Dualismus (Descartes, Stahl, Malebranche) oder durch Vermitt-

zweckmäßige Gebrauch ist eine sekundäre und an sich zufällige Entdeckung des Menschen aufgrund seiner Bedürfnisse im Leben (vgl. Lukrez, *De rerum natura* IV 823-857). Dass Kant diese Stelle bestens vertraut war, beweist seine Äußerung in der *Preisschrift* vom Jahre 1791 (vgl. XX 293). Dagegen, dass alles für den Menschen, „hominum causa“, da ist, wendet sich Lukrez ebenfalls, vgl. V 156-169 und auch II 174-181.

⁷⁸⁷ Vgl. die Ausführungen zu Ciceros *De natura deorum* in Abschnitt 7.2.1 dieses Teils.

⁷⁸⁸ Zu Kant und Haller vgl. Löw 1980, 156-157. Zu Reimarus äußert sich Kant an vielen Stellen, z. B. auch in der *Kritik der Urteilskraft* (vgl. V 476).

lungsstrategien (Leibniz) zu lösen versucht.⁷⁸⁹ Man gelangt jedoch – zumindest nach eigenem Dafürhalten – nicht mehr im Bereich der – nun auf Quantitäten beschränkten – Naturwissenschaft selbst zu einer Einbeziehung von Zweckmäßigkeit. Dass jedoch auch die eigentlich teleologiefreudig eingestellten Philosophen Bacon und Descartes mit ihrer Verwendung von Natur-Kunst-Analogien in manchen Bereichen von einer Art Pseudo-Finalität Gebrauch machen müssen – „pseudo“ deswegen, weil sie beide nicht als solche kennzeichnen –, wird in Kapitel 5 noch zu besprechen sein. Auch in der aristotelesfeindlich eingestellten Biologie des 17. Jahrhunderts⁷⁹⁰ gewinnt die auf Demokrit zurückgehende Präformationstheorie⁷⁹¹ eine beherrschende Stellung gegenüber der auf aristotelischen Prämissen fußenden Epigenesistheorie⁷⁹², die erst mit Caspar Friedrich Wolffs *Theoria generationis* 1759 wieder an Bedeutung gewinnt. Wichtig wird in dieser Situation die mit John Ray in England und Holland einsetzende Tradition der Physikotheologie, deren Gottesbeweis später auch allein als „teleologischer“ oder „physiko-teleologischer“ bezeichnet wurde⁷⁹³ und die im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts auch in Deutschland an Einfluss gewinnt. Auch sie verstand sich als Ergänzung zum Cartesianismus⁷⁹⁴, nicht als dessen Alternative. Der Pol, der zwar in die neue Lehre integriert, aber doch in erster Linie durch sie ergänzt bzw. entschärft werden soll, wird zuweilen als Epikureismus bezeichnet, man will sich jedoch trotz Berücksichtigung der Ergebnisse der aufkommenden Naturwissenschaften die Möglichkeit offen halten, den Beweis für die Existenz Gottes nicht zugunsten eines durchgängigen Epikureismus fallen lassen zu müssen. Im Titel eines Buches von Parker aus dem Jahre 1665 kommt dieser Kompromiss zum Ausdruck: *Tentamina Physico-Theologica De Deo [...] Ad Normam Novae & Reformatae Philosophiae Concinnata, & Duobus Libris comprehensa: Quorum altero de Dei Existentia adversus Atheos & Epicureos [...] disputatur. Altero de Ejusdam Essentia & Attributis [...]* Für diese andere, die Mängel der naturwissenschaftlichen Sicht ergänzende Seite wird der Begriff „Teleologie“ als Bezeichnung für eine Lehre, die einen separaten Gegenstandsbereich, Zwecke, zum Thema macht, von Christian Wolff 1728 in die Wissenschaftssprache eingeführt: „Enimvero rerum naturalium duplices dari possunt rationes, quarum aliae petuntur a causa efficiente, aliae a fine. Quae a causa efficiente petuntur, in disciplinis hactenus expenduntur. Datur itaque praeter eas alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine

⁷⁸⁹ Vgl. Löw 1980, 97-100.

⁷⁹⁰ Vgl. Kullmann 1979, 62-63.

⁷⁹¹ Vgl. DK 68 B 32: ξυνουσίη ἀποπληξία σμικρὴ· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἀποσπᾶται πληγῇ τινι μεριζόμενος.

⁷⁹² Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium* II 1 und II 3 – 733b-735a und 736a-737b. Vgl. dazu insgesamt Kullmann 1979, 42-46 und Kullmann 1998, 284-287.

⁷⁹³ Vgl. Lorenz 1989, 952.

⁷⁹⁴ Vgl. Toellner 1982, 75-76.

adhuc destituta, etsi amplissima sit & utilissima. Dici posset *Teleologia*.“⁷⁹⁵ Die These, die hier vorbereitet und im Folgenden insbesondere an Kant begründet werden soll, ist, dass für diese zweite Seite der Naturphilosophie, die Teleologie, die Stoa – wenn auch bei den einzelnen Autoren mit unterschiedlichen Akzenten und vor allem bei Leibniz mit eher aristotelischen Vorstellungen vermischt – diejenige gedankliche Tradition darstellt, aus der das Material letztlich geschöpft wird. Dazu einige Erläuterungen:

Leibniz stellt sich in der Antwortschrift auf die zweiten Einwände Pierre Bayles gegen die prästabilierte Harmonie die Aufgabe „d’approfondir les principes mêmes de la Mécanique“⁷⁹⁶, d. h. die Ergänzung der Physik durch eine Metaphysik. Entsprechend gibt es „deux Regnes, l’un des Causes Efficientes, l’autre des Finales“⁷⁹⁷. Da beide nicht aufeinander Bezug nehmen, sondern durch die prästabilierte Harmonie aufeinander abgestimmt sind, ist die Möglichkeit einer Naturteleologie aristotelischer Provenienz, in der sich die *causae efficientes* den *causae finales* unterordnen, ausgeschlossen.⁷⁹⁸ Obwohl Finalität und Kausalität bei Leibniz zwei Reiche sind, steht er mit dem Gedanken der prästabilierten Harmonie, durch die ja jeder *causa efficiens* eine *causa finalis* entspricht, in der Konsequenz dem stoischen Konzept näher, in der sich Finalität und Kausalität als Ausprägungen des einen identischen Logos erweisen, aber eben – das ist die entscheidende Differenz, die die stoische Theorie zur vollkommenen Alternative der epikureischen macht, – nicht in unterschiedlichen „Reichen“. Entsprechend stellt sich für beide das Problem der Begründung von Freiheit inmitten dieses Determinismus. Leibniz reserviert jedoch für die Finalität den Namen Platons⁷⁹⁹, für die Kausalität den Epikurs:

«En un mot, tout se fait dans le corps, à l’égard du détail des phenomenes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l’ame est materielle suivant Epicure et Hobbes, estoit veritable; ou comme si l’homme même n’estoit que corps, ou qu’un Automate. [...] Ce qui fait voir que ce qu’il y a de bon dans les hypotheses d’Epicure et de Platon, des plus grands Materialistes et des plus grands Idealistes, se reunit icy.»⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ Wolff 1965-1986; II 1.1, 38 – *Philosophia rationalis sive Logica* Cap. III, § 85.

⁷⁹⁶ Leibniz 1875-1890, IV 478 – *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union, qu’il y a entre l’âme et le corps*.

⁷⁹⁷ Leibniz 1875-1890, V 542 – *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l’Auteur du Système de l’Harmonie préétablie*.

⁷⁹⁸ Vgl. Poser 1981, 105.

⁷⁹⁹ Bereits in der frühen Schrift *Discours de Métaphysique* bezieht Leibniz in § 20 seine Vorstellung von Finalität auf Platons *Phaidon* zurück (vgl. Leibniz 1875-1890, IV 446).

⁸⁰⁰ Leibniz 1875-1890, IV 559-560 – *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le Système de l’Harmonie préétablie*.

Welche immensen Möglichkeiten der Integration antiken Gedankenguts Leibniz für sein „système nouveau“ gegeben sieht, verdeutlicht die Schlusspassage in seiner Antwort auf die Einwände Bayles:

«La consideration de ce systeme fait voir aussi que lorsqu'on entre dans le fonds des choses, on remarque plus de la raison qu'on ne croyoit dans la plupart des sectes des philosophes. Le peu de realité substantielle des choses sensibles des Sceptiques; la reduction de tout aux harmonies ou nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens, l'un et même un tout de Parménide et de Plotin, sans aucun Spinozisme; la connexion Stoïcienne, compatible avec la spontanéité des autres; la philosophie vitale des Cabalistes et Hermetiques, qui mettent du sentiment par tout; les formes et Entelechies d'Aristote et des Scholastiques; et cependant l'explication mecanique de tous les phenomenes particuliers selon Democrite et les modernes, etc. se trouvent reunies comme dans un centre de perspective, d'où l'object (embrouillé en le regardant de tout autre endroit) fait voir sa regularité et la convenance de ses parties: on a manqué de plus par un esprit de Secte, en se bornant par la rejection des autres.»⁸⁰¹

Wie gesehen, waren auch für Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* Epikur und ein unter stoischen Prämissen verstandener Platon Leitautoren. Im Einzelnen ist sein Konzept jedoch deutlich von Leibniz unterschieden: Für Leibniz geht es nämlich in beiden „Reichen“, sowohl dem der Körper als auch dem der Seelen, um Maschinen. Sein Begriff des „Organismus“ ist mit dem der „Maschine“ synonym. Maschinen sind entweder natürlich oder künstlich im engeren Sinne menschlichen Herstellens, natürliche Maschinen verdanken ihre Existenz und Zweckmäßigkeit jedoch der göttlichen Kunst (als einer Kunst im weiteren Sinne).⁸⁰² Um die graduelle Differenz der mechanischen Kompliziertheit dieser natürlichen und künstlichen Maschinen zur veranschaulichen, spricht Leibniz an einer Stelle in den *Nouveaux essais sur l'entendement humain* von „artifice de la nature“⁸⁰³, womit er eine Formulierung benutzt, die

⁸⁰¹ Leibniz 1875-1890, IV 523-524 – *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps* (Unterstreichungen von mir, U. S.).

⁸⁰² «Ainsi chaque corps organique d'un vivant est un Espèce de Machine divine, ou d'un Automate Naturel, qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels. Parce qu'une Machine, faite par l'art de l'homme, n'est pas Machine dans chacune de ses parties, par exemple le dent d'une roue de leton a des parties ou fragmens, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue étoit destinée. Mais les Machines de la Nature, c'est à dire les corps vivans, sont encor des machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la difference entre la Nature et l'Art, c'est à dire entre l'Art Divin et le Notre.» (Leibniz 1875-1890, VI 618 – *Monadologie* § 64) Zur Seele als Maschine vgl. Leibniz 1875-1890 IV 521-523 – *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps*. Leibniz ist einer der Ersten, der das Wort Organismus, das für ihn synonym mit natürlicher Maschine ist, verwendet (vgl. Echelard-Dumas 1976, 160). Der Erste ist Stahl (vgl. Pinder 2002, 101-102). Zum Stellenwert des Maschinenmodells bei Leibniz vgl. auch Sutter 1988, 81-111.

⁸⁰³ Vgl. Leibniz 1875-1890, V 309 – *Nouveaux essais sur l'entendement humain* III 42: «En un mot, l'unité parfaite doit estre reservée aux corps animés, ou doués d'Entelechies primitives, car ces Entelechies ont de l'analogie avec les ames, et sont aussi indivisibles et imperissables qu'elles: et j'ay fait juger ailleurs que leur corps organiques sont des machines en effect, mais qui surpassent autant les artificielles, qui sont de nostre invention, que l'inventeur des naturelles nous surpasse. Car ces machines de la nature sont aussi imperissables que les ames mêmes, et l'animal avec l'ame subsiste tousjours; c'est (pour me mieux expliquer par quelque chose de revenant tout ridicule qu'il est) comme Harlequin qu'on vouloit je ne sçay combien d'habits les uns sur les autres: quoyque ces replications des corps organiques à l'infini, qui sont dans un animal, ne soyent pas si semblables ny si appliquées les unes sur les autres, comme des habits, l'artifice de la nature, estant d'une tout autre subtilité. Tout cela fait voir que les Philosophes n'ont pas eu tout le tort du monde de mettre tant de di-

der kantischen „Technik der Natur“ sehr nahe kommt. Ein entscheidender Unterschied liegt jedoch darin, dass „artifice“ für Leibniz hier ausschließlich für den phänomenalen Außenaspekt verantwortlich gemacht wird, demzufolge alles afinaler Mechanismus ist. Dem substantiellen Innenaspekt nach hingegen ist Lebendiges zweckmäßig vorstellend und alles andere von seinem Gesichtspunkt her repräsentierende Monade. Trotz der Beschränkung von „artifice“ auf Mechanik, werden beide „Reiche“ – auch das der Seele –, sinnlich veranschaulicht durch das Uhrengleichnis, nach dem Maschinenmodell gedacht.⁸⁰⁴ Kants Maschinenbegriff ist hingegen auf den Bereich der – im engeren Sinne menschlichen – zweckhaft verfahrenen Kunst restringiert. Natürlich organisierte Wesen in seinem Sinne besitzen eine den Mechanismus benutzende zweckmäßig bildende Kraft, wodurch sie gerade spezifisch von Maschinen unterschieden sind. Und genau diese Bedingtheit spezieller mechanischer Anordnungen durch Finalität ist es, was Kant im Gegensatz zu Leibniz als nur in Analogie zur Kunst erklärbar ansieht. Die Frage nach Finalität und Mechanismus führt bei Kant also nicht zur Konstatierung zweier voneinander isolierter Aspekte von allem überhaupt, die unterschiedlich erklärbar sind, sondern zu einer Unterscheidung von Erfahrungsklassen: Erfahrung überhaupt ist transzendental-mechanisch konstituiert, besondere Erfahrung nicht nur, sondern erfordert zusätzlich eine transzendente Vorordnung einer finalen Ebene, die die Mechanik organisiert.⁸⁰⁵

Wurde für Leibniz die strikte Parallelisierung von Finalität und Kausalität als in einer stoischen Tradition stehend gekennzeichnet, so besitzt die Stoa auch für die auf christlichen Grundlagen begründete Physikotheologie eine gewisse – etwas anders als bei Leibniz konzentrierte – Relevanz. Gemeinsam ist ihr mit Leibniz, dass es auch hier um die Ergänzung des auf epikureischen Prämissen aufbauenden Cartesianismus geht. Die Physikotheologie stellt eine eigentümliche Verbindung von Empirismus, Rationalismus und Autoritätsgläubigkeit dar.⁸⁰⁶ Entsprechend finden in den Werken groß angelegte Auseinandersetzungen mit den

stance entre les choses artificielles et entre les corps naturels doués d'une véritable unité.» Zu dieser Stelle s. auch Kapitel 5.2.2. Die Kant zugängliche Übersetzung übersetzt „artifice de la nature“ mit „Kunstwerk der Natur“ (Leibniz 1778-1780, II 162 – *Neue Versuche über den menschlichen Verstand* III 6).

⁸⁰⁴ Vgl. Sutter 1988, 81-103.

⁸⁰⁵ Vgl. Pauen 1999, 207-208 und die Hinweise dort. S. 207 heißt es: „Teleologische Prinzipien spielen – wie erwähnt – zwar auch in anderen Zusammenhängen eine Rolle; ganz ausdrücklich hebt Kant jedoch hervor, daß der Rekurs auf die Zweckmäßigkeit in *diesen* Fällen *nicht* notwendig ist“.

⁸⁰⁶ Krolzik hat die Bedeutung der Physikotheologie für das naturwissenschaftliche Denken des 18. Jahrhunderts herausgehoben. Dies erlangte in fünffacher Weise Bedeutung: „a) durch Betonung der Detailforschung, b) durch Betonung der Erforschung größerer Zusammenhänge, c) durch Bevorzugung der Beobachtung und des Experiments vor einer durch Deduktion erlangten Naturerkenntnis, d) in der Behauptung der Einheit der Natur inmitten ihrer Verschiedenheit; damit nimmt die Physikotheologie A. v. Humboldts Erkenntnis vorweg, e) in der Behauptung eines in Harmonie und Gleichgewicht befindlichen Zusammenhangs alles Wirklichen; damit bereitet die Physikotheologie das ökologische Denken vor.“ (Krolzik 1980, 91)

Ergebnissen anderer Autoren, der Bibel und der Antike statt, wobei Bezugnahmen präzise angegeben und Zitate gekennzeichnet werden: „Außer den wissenschaftlich orientierten Autoren der Antike (vor allem Aristoteles und Plinius) zitiert man häufig Vergil, Cicero und Seneca. Dabei kommt den Aussagen antiker Autoren, die sich auf eine Gottesvorstellung berufen, natürlich eine besondere Bedeutung zu, weil die Physikotheologen dahinter halbverborgene Ahnungen des Welterschöpfers vermuten.“⁸⁰⁷ Im Werk des „letzten Universalgelehrten“⁸⁰⁸ Albrecht von Haller zeigt sich dies besonders. Über eine Lektürephase antiker Autoren des ohnehin unglaublich belesenen Haller schreibt der Biograph Zimmermann:

„In seiner ersten Jugend, in Paris, in Basel, schien er ein solcher Meister in der alten Litteratur zu seyn, als wann er in seinem Leben an nichts anders gedacht hätte. In Bern hub er von neuem an, einen Theil seiner Zeit denselben zu widmen, er las z. Ex. alle Lateinischen Schriftsteller, wie er überhaupt in allen Wissenschaften zu thun pflegt, der Zeitrechnung nach, von dem Ennius an bis in die barbarischen Zeiten hinunter; bey Tische, auf den Straßen, zu Pferd, beim Spazierengehen hatte er einen Claßischen Scribenten vor sich.“⁸⁰⁹

In seinem Kommentar zu Boerhaave finden sich zahlreiche antike Zitate. Die „heidnische Philosophie, jene seltsame Mischung der Lehre Epikurs und der Stoa“⁸¹⁰, geht bei Haller eine Verbindung mit dem Christentum ein. Ischer hat für viele Gedichte Hallers subtile Einzelanalysen durchgeführt und an vielen Stellen Anklänge an Lukrez, Cicero und Seneca⁸¹¹ nachgewiesen – neben vielen Bezügen auf Horaz, Juvenal, Vergil, Ovid und andere antike Autoren. Daneben gibt es indirekte gedankliche Bezüge zur Stoa, die mit neuzeitlichen Vorstellungen verbunden werden: Die Zwecke liegen für Haller wie für die Stoiker offen in der Natur zutage. Dem neuzeitlichen mechanistischen Denken entsprechend ist die Welt für ihn ein Uhrwerk. Beides geht zusammen, weil die Welt von Gott als dem Uhrmacher zweckvoll konstruiert wurde. Aufgabe des Naturforschers ist es, die Mittelursachen und Wirkungen, d. h. den Mechanismus, zu erkennen, der zur Realisierung des Zwecks führt. In seinem Hauptwerk, den *Elementa physiologiae*, begreift Haller entsprechend durchgängig vom Zweck her die Struktur einer Sache und schließt von da aus auf den notwendigen Zusammenhang ihrer Einzellelemente.⁸¹² Teleologie führt zur Theologie, die Zweckmäßigkeit in der Natur beweist ge-

⁸⁰⁷ Stebbins 1980, 89. Zum Zitieren und der Autoritätsfrage bei den Physikotheologen vgl. dort das zweite Kapitel (53-140).

⁸⁰⁸ Vgl. den Titel der Schrift von Toellner 1971: *Albrecht von Haller. Über die Einheit im Denken des letzten Universalgelehrten*.

⁸⁰⁹ Zimmermann 1755, 123.

⁸¹⁰ Ischer 1928, 45.

⁸¹¹ Vgl. Ischer 1928, 88-90, 95-98, 128-129, 135-139, 167-169.

⁸¹² „Gott als Ursache der Welt annehmen, bedeutet für Haller zum ersten, die geschaffene Welt als Mechanismus begreifen und sie nach ihrem Aufbau, ihren Teilen, ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen ihren Teilen, die Erscheinung nach Ursache und Wirkung erforschen zu können, und so im geistigen Nachvollzug der Schöpfung deren Geheimnisse zu enträtseln und im praktischen Nachvollzug deren Kräfte sich dienstbar zu machen.“ (Toellner 1971, 156) Zum Aufbau der *Elementa physiologiae* vgl. Toellner 1971, 160-161.

rade die Existenz, Größe und Güte des Schöpfergottes. Gott hat die Gesetze der Natur letztlich zu der Absicht gebraucht, dem Menschen mit der Natur zu nützen. Ein Ding ist nämlich nie um seiner selbst willen da, ist nie Selbstzweck. Alle Naturdinge sind letztendlich für den Menschen da. Hier ist die Angriffsfläche für die Trivialteleologie zu verorten, die Voltaire spöttisch im *Candide* entwirft. Haller schreibt jedoch emphatisch gegen dessen Meinung, man könnte auch die Gänse oder die Mäuse als Zweck der Erde ansehen:

„In der Welt ist vieles, das weder die Mäuse noch die Gänse genießen können. Der Mensch allein kennt die schöne, die prächtige Natur. Der Wunderbau der Thiere, und der Pflanzen, kann uns durch seine Übereinstimmung mit ihren offenbaren Absichten zur Kenntnis eines Schöpfers erheben: so viel wir wissen, ist es der Mensch allein, der die Verschiedenheit, die Ordnung, und die Verhältnisse der Theile der Welt kennt und genießt. Er allein, mit Ausschluß aller Thiere, genießt die Eigenschaften der gegrabenen Dinge, der Steine, der Metalle. Auf tausend Arten weiß die Welt ihm Genüße zu verschaffen, deren er allein fähig ist. Die Metalle stecken auch unreif und unbrauchbar in den Felsen und den Steinen der Gebürge, und erst durch die Kunst des Menschen werden sie zu Metallen: so deutlich sind sie für den Menschen erschaffen, daß sie ihre Vollkommenheit von denselben erhalten müssen. Zu niedrig denkt V. von den Menschen, wann er seinen Antheil an der Welt dem Antheil gleich macht, den die Thiere an derselben haben, daß sie nämlich ihre Speise in derselben finden.“⁸¹³

Der Mensch ist zwar der höchste Zweck der Natur, aber nicht der Endzweck der Dinge, denn auch er ist nicht um seiner selbst, sondern um Gottes Willen da. Ähnlich findet sich bereits in Ciceros *De natura deorum* die Chrysipp zugeschriebene Feststellung: „praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata [...] ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum“⁸¹⁴. Wie bei Haller ist auch bei Wolff alles schließlich auf den Menschen als dasjenige Wesen, das Gottes Vollkommenheit im Spiegel der Schöpfung zu erkennen vermag, ausgerichtet. So schließt die „Deutsche Teleologie“ mit den Worten:

„Alles, was auf dem Erdboden ist, gereicht dem Menschen zu vielfältigem Nutzen, ja was er nur von himmlischen Cörpern von weitem erblicket, kan er zu einigem Nutzen anwenden, wie aus der gantzen Abhandlung gegenwärtiger Schrift erhellet. Und in so weit kan man sagen, daß alles um des Menschen willen ist. Hingegen da der Mensch die einige Creatur ist, durch die Gott seine Haupt-Absicht erreichen kan, die er von der Welt gehabt, daß er nemlich als ein GOTT erkandt und verehret wird (§. 242.); so ist daraus klar, daß ihn GOTT um sein selbst Willen gemacht.“⁸¹⁵

⁸¹³ Haller 1778, III 56-57 – *Briefe über einige noch lebenden Freygeister Einwürfe wider die Offenbarung*.

⁸¹⁴ Cicero, *De natura deorum* II 37. Krolzik hat für Ray, Derham und Fabricius gezeigt, wie die anthropozentrische Teleologie, die den Menschen als Herrn der vollendeten Schöpfung versteht, einen Hauptgedanken der Physikotheologie darstellt, welcher in einer „Verbindung des dominium terrae mit der stoischen Tradition“ (Krolzik 1980, 94) besteht. Daneben betont er den Gedanken des Menschen als Teil der Natur und Mitarbeiter an ihrer Vollendung, der in der Physikotheologie mit dem Anthropozentrismus eine spezielle Verbindung eingeht. Dieses zweite Element muss hier aus Gründen der Aufgabenstellung unterbelichtet bleiben, sollte jedoch in seiner Relevanz für die Physikotheologie als solche nicht unerwähnt bleiben.

⁸¹⁵ Wolff 1965-1986, I.7, 492 – *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge* Cap. XI, § 242.

Leibniz knüpft demgegenüber mit der Monade, die er als Entelechie versteht, in gewisser Weise – und seinem Selbstverständnis nach – an Aristoteles' Seelengedanken an⁸¹⁶, den er auf letztlich alles ausdehnt. Da so alles für sich einen Selbstzweck darstellt, sind die Möglichkeiten, etwas nur als Mittel für höhere Absichten anzusehen und eine Sonderstellung des Menschen zu begründen, beschränkt. Den Menschen als alleinigen Endzweck zu sehen, hat Leibniz entsprechend immer wieder abgelehnt.⁸¹⁷ Leibniz vermeidet also die von Voltaire verspottete triviale Nützlichkeitsteleologie. Dessen Spott zielt wie gesagt letztlich auf diejenige Form von Teleologie, die man bei Haller und Wolff findet. Für Haller ist der genießende, für Wolff der erkennende Mensch vor den Tieren und Pflanzen ausgezeichnet. Wolff, der die Monadenlehre von Leibniz ablehnt⁸¹⁸, stellt sich die Aufgabe, zu „untersuchen, wie eines in der Welt immer um des andern Willen ist, damit wir begreifen lernen, was eines in der Welt dem andern nützt, und warum ein jedes geschieht“⁸¹⁹, zu „erkennen, wie in der Welt eines um des andern Willen ist (§. 3), und also eines in der Welt als das Mittel erblicken, wodurch das andere erhalten wird (§. 1033. Met.)“⁸²⁰. Tiere und Pflanzen sind letzten Endes nur noch Mittel für die Menschen als demjenigen Wesen, das die „Haupt-Absicht der Welt“, die „Offenbarung der Herrlichkeit Gottes“⁸²¹, zu erkennen vermag. Was die finalen Beziehungen zwischen einzelnen Dingen betrifft, so vertritt Reimarus gewissermaßen eine Position zwischen Leibniz einerseits und Wolff und Haller andererseits. Denn für ihn besteht die durchgängige Hinordnung von etwas auf etwas anderes nur im Bereich der leblosen Welt, zu der er alles von den Steinen bis zu den Pflanzen zählt. Von Gott als dem Schöpfer ist es so eingerichtet worden, dass alles dies für das Lebendige, die Tiere und den Menschen, da ist. Es ist also nicht mehr wie bei Haller und Wolff alles nur für den Menschen, sondern auch für die Tiere da, deren Existenz sich damit nicht mehr aus ihrem Nutzen für den Menschen legitimieren kann.⁸²²

⁸¹⁶ Vgl. Leibniz 1875-1890, VI 609-610 – *Monadologie* § 18: «On pourroit donner le nom d'Entelechies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἐχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (ἀντάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire, les Automats incorporels.» Vgl. auch Leibniz 1870-1890, VI 149-150 – *Essais de Théodicée* I 87.

⁸¹⁷ So heißt es z. B. in § 19 des *Discours de Métaphysique*: «Je veux bien avouer, que nous sommes sujets à nous abuser, quand nous voulons déterminer les fins ou conseils de Dieu, mais ce n'est que lors que nous les voulons borner à quelque dessein particulier, croyans qu'il n'a eu en vue qu'une seule chose, au lieu qu'il a en même temps égard à tout; comme lorsque nous croyons que Dieu n'a fait le monde que pour nous, c'est un grand abus, quoyqu'ils soit très véritable qu'il l'a fait tout entier pour nous, et qu'il n'y a rien dans l'univers qui ne nous touche et que ne s'accomode aussi aux égards qu'il a pour nous, suivant les principes posés cydessus.» (Leibniz 1875-1890, IV 445)

⁸¹⁸ Vgl. Bissinger 1970, 24: „In der Ablehnung der Monadenlehre ist die entscheidende Differenz zwischen Leibniz und Wolff zu sehen.“

⁸¹⁹ Wolff 1965-1986, I.7, 3 – *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge* Cap. I, § 3.

⁸²⁰ Wolff 1965-1986, I.7, 5 – *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge* Cap. I, § 7.

⁸²¹ Wolff 1965-1986, I.7, 2 – *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge* Cap. I, § 2.

⁸²² Vgl. Reimarus 1781, 163-164 – *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* III. Abhandlung, § 4: „Von dieser großen Maschine der körperlichen leblosen Welt sage ich nur, daß sie an sich, wegen ihrer Leblosigkeit, 1) überhaupt keiner innern, sondern bloß einer äußern Vollkommenheit fähig sey; folglich 2) daß sie

Vergleicht man diese Positionen mit derjenigen Kants, so lässt sich zunächst sagen, dass dieser nicht sehr originell mit der Feststellung ist, dass letztlich alles für den Menschen da ist. Worin er sich jedoch essentiell von seinen zeitgenössischen Vorgängern unterscheidet und worin er selbst auch das Defizit im Grunde aller teleologischen Modelle vor ihm sieht, ist, dass für ihn der Mensch nicht als genießendes oder erkennendes Wesen, sondern ausschließlich als moralisches Wesen am Ende der Zweckkette zu stehen hat. Ob Kant im folgenden Zitat wirklich speziell Wolff und Haller im Auge hat, ist nicht sicher zu sagen, dass seine Position jedoch in dem genannten entscheidenden Punkt mit diesen unvereinbar ist, ist deutlich:

„Es ist ein Urtheil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er über das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: daß nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie großer Kunsteinrichtung und wie mannigfaltigen zweckmäßig auf einander bezogenen Zusammenhänge sie auch sein mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtiger Weise Welten nennen, zu nichts da sein würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe, d. i. daß ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde. Es ist aber nicht das Erkenntnisvermögen desselben (theoretische Vernunft), in Beziehung auf welches das Dasein alles Übrigen in der Welt allererst seinen Werth bekommt, etwa damit irgend Jemand da sei, welcher die Welt betrachten könne. Denn wenn diese Betrachtung der Welt ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, daß sie erkannt wird, dem Dasein derselben kein Werth erwachsen; und man muß schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Werth habe. Auch ist es nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, in Beziehung auf welches wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlsein, der Genuß (er sei körperlich oder geistig), mit einem Worte die Glückseligkeit, wornach wir jenen absoluten Werth schätzen.“ (V 442; Unterstreichungen von mir, U. S.)

Dass die Betrachtung des bestirnten Himmels über mir, die *contemplatio mundi*, nur in der Verbindung mit dem moralischen Gesetz in mir mit Ehrfurcht und Achtung erfüllt, erhält hier ergänzend zum am Ende der *Kritik der praktischen Vernunft* Gesagten eine teleologische Begründung. Gegen die in Abschnitt 5.3 des dritten Teils als Folie für die kantische Diktion ausgemachten Stoiker (vor allem Seneca), für die der Mensch ebenso wie für Kant in der Himmelsbetrachtung unmittelbar seiner *virtus* gewahr wird, macht Kant nun deutlich, dass der tiefere Grund der Tatsache, dass der Mensch seiner Moralität nicht eigentlich erkennend innewerden kann, sondern nur durch besondere Erkenntnisse – wie die Betrachtung des bestirnten Himmels – zur Moralität übergeleitet wird, darin liegt, dass nicht bloße Erkenntnis als

vielweniger selbständig, nothwendig und ewig seyn könne; sondern 3) von einer andern, um eines andern, nämlich der Lebendigen willen, hervorgebracht seyn müsse. Vgl. auch Reimarus 1781, 177 – *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* III. Abhandlung, § 6: „Es ist demnach offenbar, daß in der körperlichen leblosen Welt an sich selbst, vermöge ihrer Natur und ihres Wesens, nichts ist noch seyn kann, welches ihr Seyn vielmehr, als ihr Nichtseyn, und eine Beschaffenheit mehr als die andere, bestimmet; mithin ist auch von ihr keine innere Vollkommenheit oder Uebereinstimmung alles dessen, was in ihr ist, mit einem gemeinschaftlichen inneren Mittelpunkte zu gedenken. Wenn aber der Grund ihrer Wirklichkeit, Eigenschaften und Vollkommenheiten nicht in ihr selbst ist, so kann sie auch das erste selbständige Wesen nicht seyn; sondern es folget im Gegentheile, daß der Grund ihrer Wirklichkeit, Eigenschaften und Vollkommenheiten außer ihr, nämlich in dem ersten, selbständigen Wesen, zu suchen sey. Die Welt ist also von einem selbständigen Wesen, als einer wirkenden Ursache außer ihr, zur Wirklichkeit gebracht, geschaffen, oder hervorgebracht worden.“

solche, sondern nur in der Beziehung auf etwas anderes, von ihr jedoch kategorial Verschiedenes, die Moral, einen Wert besitzt. Würden Wolff und Haller für Kant mit der Stützung auf das Erkenntnisvermögen (Wolff) bzw. das Gefühl der Lust und Unlust (Haller) die Bestimmung des Endzwecks, der für Kant nur ein moralischer sein kann, gänzlich verfehlen, so liegt der Fehler der Stoiker darin, zwar die Moral ans Ende zu stellen, sie jedoch mit der Theorie, d. h. der Erkenntnis, direkt identifiziert zu haben. In welcher Weise sich jedoch sagen lässt, dass Kant sich trotzdem bis zu einem gewissen Punkte wohl am ehesten mit den Stoikern identifizieren konnte, weil deren Theorie immerhin den weitgehendsten Bezug zur Moral aufzuweisen hatte, soll später gezeigt werden.

Eine positive Verbindung zu der Position von Reimarus, die mit derjenigen Kants zunächst weniger gemein zu haben scheint als diejenigen Wolffs und Hallers, ergibt sich auf einem speziellen Weg, der an späterer Stelle der Untersuchung noch ausführlich behandelt werden soll (s. Abschnitt 7.2). Da für Reimarus nicht nur der Mensch, sondern alles Lebendige Selbstzweckcharakter besitzt, auf das hin das Leblose als eine nur zu diesem Gebrauch existierende Maschine hin von Gott arrangiert wurde, kann er die Tiere als „lebendige Seelen“ verstehen, die – wenn auch gewissermaßen unbewusst – Subjekt bestimmter triebhafter Kunsthandlungen sind. Andernfalls „würden dieselben keinen Grund ihres Seyns und ihrer Beschaffenheit in sich selbst haben, sondern von einem Werkmeister um eines andern willen, oder zu einem gewissen Zwecke gemacht seyn.“⁸²³ In dieser Selbständigkeit der Tiere als nicht nur mechanischer Teile innerhalb der von Gott konstruierten Maschinerie, sondern selbst instinkthaft kunstvoll verfahrenen Wesen liegt der Ausgangspunkt für Reimarus' Ausführungen in der Schrift *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunsttriebe*. Dieser Schrift, in der sich Reimarus zur Stützung seiner Thesen intensiv auf Seneca und Galen beruft, wird im Folgenden eine entscheidende Rolle als möglicher Anregung und gleichzeitiger Vermittlerin antiker Gedanken bei der Genese von Kants Konzept einer „Technik der Natur“ zugesprochen werden. Die Grundthese der folgenden Ausführungen soll sein, dass Kant Anregungen für sein Konzept einer „Technik der Natur“, die er bei Zeitgenossen wie Reimarus oder Herder finden konnte, immer schon unter einem kosmologischen Blickwinkel für sich fruchtbar gemacht hat, indem er die in der Natur vorfindlichen, auf Tiere restringierten, Kunsthandlungen für sehr viel umfassendere Bereiche innerhalb der Natur geltend gemacht und letztlich für die reflektierende Urteilskraft von einer stoisch gedachten, technisch verfahrenen, Allnatur abhängig konzipiert hat, wohingegen diese Ausweitung

⁸²³ Reimarus 1781, 339 – *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* V 11.

einzelner kunstvoller Aktivitäten im Bereich des Natürlichen, vor allem Tieren und Pflanzen, insbesondere bei Reimarus nicht zu finden ist. Vergleichbares findet sich innerhalb eines skeptischen Arrangements in Humes *Dialogues concerning natural religion*, denen – wie zu zeigen sein wird – eine entscheidende Rolle für das erstmalige Auftreten der Natur-Kunst-Analogie in der *Kritik der reinen Vernunft* zukommt, allerdings ohne dass Kant dort schon von „Technik der Natur“ spricht.

Ein wichtiger Unterschied zu Kant jedoch, der allen diesen Lösungen mit Ausnahme Humes, dessen *Dialogues* am Ende in eine skeptische Position münden, gemeinsam ist, besteht in Folgendem: Die Lösungen machen alle in bestimmter Weise Gebrauch von der Theologie. Präzisierend ist im voraus natürlich zu sagen, dass es einen charakteristischen Unterschied zwischen Leibniz und Wolff einerseits und den Physikotheologen andererseits gibt. Der Schluss von der Teleologie auf die Theologie⁸²⁴ ist ein Charakteristikum der Physikotheologie, weshalb Leibniz und Wolff – an denen sich zwar die Physikotheologen auch orientieren – im Grunde nicht dazu zu rechnen sind. Wolffs Naturteleologie will explizit kein Gottesbeweis sein. Vielmehr setzt sie den Beweis von Gottes Existenz – bei Wolff durch den ontologischen oder kosmologischen Gottesbeweis – bereits voraus.⁸²⁵ Seine Kritik an der Physikotheologie formuliert Wolff wie folgt: „Similiter qui a finibus rerum magna cum pompa petunt argumentum, sumunt, quod non probant, dari rerum naturalium fines. Valde autem vereor, ne sumtionem probaturi committant *circulum vitiosum*.“⁸²⁶ Der Schluss von den Absichten auf die Weisheit Gottes und dessen Existenz ist eine Erschleichung, weil man für die Rede von Ab-

⁸²⁴ Vgl. auch Kants Definition in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Der Schluß geht also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer *ihr proportionierten* Ursache.“ (KrV A 627 / B 655)

⁸²⁵ Vgl. Poser 1981, 111 und Spaemann/Löw 1981, 122. Dass sich Wolff später in der Vorrede zur zweiten Auflage zu den *Vernünfftigen Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge* (vgl. Wolff 1965-1986, I 7, Anfang der unpaginierten Vorrede zur zweiten Auflage) und mit der Einleitung in die deutsche Ausgabe einer Schrift des niederländischen Physikotheologen Bernhard Nieuwentyt *Erkenntniß der Weisheit, Macht und Güte des göttlichen Wesens* [...] entgegen dieser Kritik hingegen als „Urheber und Gutachter in allen Fragen ‚Natürlicher Theologie‘ und physikotheologischer Bemühungen“ (Philipp 1957, 19) ausbebe, stimmt so nicht. Wolff unterscheidet weiterhin streng zwischen dem wissenschaftlichen Bereich, für den er das teleologische Argument nach wie vor ablehnt, und der Nützlichkeit dieses Arguments für Nichtgelehrte. Wolffs eigene *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge* sollen Letzteres leisten. Jedoch weist er auch hier darauf hin, dass es sich nur um eine Bestätigung der bereits anderweitig erwiesenen Existenz Gottes handeln könne: „Indem wir die natürlichen Dinge dergestalt beschaffen finden, daß wir daraus als aus untrüglichen Gründen die Vollkommenheiten Gottes schliessen können (§. 3.); so dienen uns dieselben zu Proben dessen, was wir entweder aus natürlichen Gründen (c. 6. Met.) von den Eigenschafften Gottes und sonst erkandt, oder aus der Schrift davon gelernet, und werden dadurch desto mehr versichert, daß beyde Erkenntniß Warheit sey, absonderlich daß wir in der natürlichen Erkenntniß von GOTT richtig geschlossen, gleichwie wir in der Rechenkunst versichert werden, daß das Exempel richtig sey und wir im Rechnen nichts versehen, wenn die angestellte Probe mit dem facit überein kommet.“ (Wolff 1965-1986, I 7, 3 – *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge* Cap. I, § 4) Vgl. dazu Bissinger 1970, 230-234.

⁸²⁶ Wolff 1965-1986, II 36, 157 – *Ratio Praelectionum* Cap. III, § 45.

sichten die Existenz Gottes bereits voraussetzen und somit aus der Kontingenz schon bewiesen haben muss, damit der Schluss richtig ist. Das physikotheologische Argument ist also kein Gottesbeweis, sondern eher eine weitere Bestätigung für die bereits anderweitig erwiesene Existenz Gottes. Man kann jedoch von der Theologie auf die Teleologie schließen.⁸²⁷ Auch Leibniz' prästabilierte Harmonie setzt den Erweis Gottes als vollkommenstem Wesen bereits voraus, welcher als Prästabilator, Baumeister von Bewegungsvorgängen und Monarch eines Reichs der Zwecke und der Gnade fungieren kann. Kant schlägt in diesem Spannungsfeld neuzeitlicher Autoren, die sich mit Teleologie und Theologie beschäftigen, speziell in der *Kritik der Urteilskraft*, aber auch schon in früheren Schriften, von vornherein einen eigenen Weg ein. Bereits in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 vertritt er seinem Selbstverständnis nach eine modifizierte Form von Physikotheologie, die es ermöglichen soll, dass sowohl der traditionelle physikotheologische Satz: „Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott“ als auch – das ist Kants Neuerung – der Satz: „Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfließen können, so ist die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit“ (I 346) gelten. Tatsächlich verlässt er das Konzept der traditionellen Physikotheologie um einiges. Der „Gott in der Maschine“ (I 333) wird nämlich ersetzt durch einen Entwerfer von Gesetzen, der diese als Kräfte der Attraktion und Repulsion der Materie einpflanzt (vgl. I 302, 305, 334), so dass sie daraufhin von selbst vom Chaos zur Ordnung gelangt. Gott ist nicht mehr die traditionell durch seinen Willen und seine Schöpfung eine diffuse Materie ordnende und dadurch erst sekundär Gesetzlichkeit schaffende Instanz, welche diese Ordnung auch durch unmittelbaren Willensbeschluss bzw. Wunder außer Kraft setzen kann, sondern Kant denkt die Materie selbst als von Gott mit einem gesetzlich verfassten Mechanismus ausgestattet, der nicht mehr zurückzunehmen ist. Der Anstoß von Kants Konzept besteht darin, dass die Form

⁸²⁷ Um die Erkennbarkeit Gottes in seiner Schöpfung gewährleisten zu können, ist mit Gottes Existenz unmittelbar eine dreifache Teleologie der Natur verbunden: Sie zielt auf ihre eigene Erhaltung, auf die der Menschen und auf die Erkenntnis Gottes durch sie als Spiegel: „Da nun solcher gestalt die Leiber der Menschen und Thiere ein Spiegel der Weisheit Gottes werden (§. 14. Phys. II.), wie nicht weniger der grossen Erkenntnis (§. 13. Phys. II.), der Vernunft (§. 20. Phys. II.) und der Güte desselben (§. 21. Phys. II.); Gott aber die Welt zu dem Ende gemacht, daß man aus ihrer Betrachtung Gründe ziehen kan, daraus sich seine Eigenschafften und was man sonst von ihm erkennen kan, mit Gewißheit schlüssen lassen (§. 8. Phys. II.); so ist auch der Haupt-Absicht, die er bey der Welt gehabt gemäß, daß Menschen und Thiere beständig auf dem Erdboden sind (§. 1045. Met.). Und demnach haben wir die Erhaltung des Menschlichen Geschlechtes und der verschiedenen Arten der Thiere als ein Mittel anzusehen, dadurch seine Haupt-Absicht von der Welt erreicht wird (§ 912. Met.) Weil aber insonderheit der Mensch allein geschickt Gottes Vollkommenheit aus seinen Wercken zu erkennen; so siehet man auch insonderheit, warumb das menschliche Geschlecht erhalten werden muß, und daß seine beständige Erhaltung der Haupt-Absicht von der Welt gemäß sei. Ja da immer ein Thier dem andern und die Thiere dem Menschen zur Nahrung dienen (§.229.b.Phys.II.); der Mensch aber in Ansehung der Hauptabsicht von der Welt erhalten werden muß, wie erst erwiesen worden: So erkennet man auch hieraus insbesondere, warumb das Geschlecht der Thiere erhalten werden muß und wie diese Erhaltung der Haupt-Absicht von der Welt gemäß sei.“ (Wolff 1965-1986, I 8, 13-14 – *Vernünfftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflantzen* Cap. I, § 13)

von Gotteserkenntnis, die nach Kant auch mit seiner Theorie möglich ist, nicht mehr wie für die traditionelle Physikotheologie zu einer Bestätigung des Glaubens und des Bibelwortes dienen kann.⁸²⁸ Das entscheidend Neue ist nämlich, dass der Gesetzmäßigkeit mechanischer Abläufe selbst die entscheidende Ordnungsfunktion zugewiesen und im Grunde eine deistische Position eingenommen wird: Gott braucht nach dem Entwerfen der Bewegungsgesetze nicht mehr in sein Werk einzugreifen, so dass – so Kant später in der *Kritik der reinen Vernunft* – „wir denn die Erscheinungen der Welt und ihr Dasein immer getrost von anderen ableiten können, als ob es kein notwendiges Wesen gäbe“ (KrV A 618 / B 646). In der dritten Kritik selbst sieht Kant sich jedoch gezwungen, diese deistische Position im Zusammenhang mit der Moral durch einen gewissermaßen kritisch abgesicherten Theismus zu ergänzen, um auf diese Weise der Gefahr zu entgehen, dass der unpersönliche Gott des Deismus in die Nähe eines Spinozismus gerät. (s. u. Abschnitt 8.4 dieses Teils) Doch zunächst zurück zur Schrift von 1755: Kant geht in seinem Selbstverständnis noch über Newton hinaus. Sein Konzept ermögliche es sogar, „die denen Himmelskörpern erteilte Schwungkkräfte, deren Richtung und Bestimmungen das Systematische des Weltbaues ausmache, aus denen Kräften der Natur zu begreifen“, wohingegen Newton hier „die Grenzscheidung, welche die Natur und den Finger Gottes, den Lauf der eingeführten Gesetze der ersteren, und den Wink des letzteren von einander“ scheide und sich mit der „Anführung des unmittelbaren Willens Gottes“ begnüge (I 339). Ordnung hängt für Kant in erster Linie von – gottgegebener – mechanischer Gesetzmäßigkeit ab, nicht aber vom bloßen Willen Gottes. Eben gerade in der Gesetzlichkeit besteht die Präsenz Gottes innerhalb der Welt. Auch in der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* von 1763 präsentiert Kant wie 1755 das Konzept einer nun ausdrücklich „verbesserten Methode der Physikotheologie“ (II 126).⁸²⁹ Bevor auf künstliche absichtsvolle Anordnungen der unmittelbaren Absicht Gottes zurückgegriffen wird, soll versucht werden, „die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit großer Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Naturursachen um derentwillen zu vervielfältigen.“ (II 136) Seine Einschätzung der Leistungsfähigkeit des hiermit verbundenen Gottesbeweises – die er der eigentlichen Darstellungsabsicht der Schrift gemäß ja liefern muss – ist jedoch etwas verhalten: Es seien zwar „überhaupt nur zwei Beweise vom Dasein Gottes möglich“ (II 159), die er den

⁸²⁸ Zu den Absichten und Zielen der Physikotheologen vgl. Stebbins 1980, 25-30.

⁸²⁹ Kant beteuert schon 1755, er „erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht“, indem er bloß die „schlechte Art“ (I 222) dieses Beweises aus der Welt schaffe, keineswegs aber dem Zufall das Wort rede.

„ontologischen“ und den „kosmologischen“⁸³⁰ nennt, jedoch „nicht mehr als eine einzige Demonstration vom Dasein Gottes [...], wovon der Beweisgrund [...] gegeben“ (II 162) werde: derjenige ontologische Kants. Das entscheidende Argument wird auch in der *Kritik der reinen Vernunft* bei der Besprechung des physikotheologischen Gottesbeweises wieder auftreten: „wir können nicht auf mehr oder größere Eigenschaften in der Ursache schließen, als wir gerade nötig finden, um den Grad und die Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen“. Wir „können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schließen, als daß die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keineswegs aber, daß sie alles wisse, vermöge etc. etc.“ (II 160)⁸³¹ Kants eigene Variante des Beweisgrundes zum ontologischen Gottesbeweis führt 1763 noch zum Erweis der Existenz eines schlechterdings notwendigen Wesens, Gottes, der als allgenugsamer alle Realität als Material für jegliche Möglichkeit in sich enthält. 1781 wird dieser Beweisgrund durch das kritische Vorgehen auf ein Aufzeigen der Notwendigkeit der Annahme einer „Idee von dem *Inbegriffe aller Möglichkeit*“ (KrV A 573 / B 601) bzw. des „transzendentalen *Ideal[s]*“ (KrV A 576 / B 604) reduziert. Derjenige von Kant auf Leibniz und Descartes zurückgeführte ontologische Beweis (vgl. II 156, 158, 162 und KrV A 602 / B 630), auf den er nun sowohl den kosmologischen als auch den physikotheologischen zurückführt und durch dessen Abweis er die Möglichkeit von Gottesbeweisen überhaupt zurückweist, hatte er auch 1763 schon mit im Grunde dem gleichen Argument für ungültig erklärt: Die Behauptung des Daseins einer Sache ist immer auf einer höheren – absoluten bzw. realen – Ebene als die der anderen – logischen – Prädikate angesiedelt. In der Folge wandert die Theologie und die Funktion Gottes als Postulat der Vernunft – als Folgephänomen, nicht als Voraussetzung – in die Moral ab (vgl. V 124). Der Weg ist somit frei für die Konzeption einer theologiefreien theoretischen Teleologie, zumindest dem Selbstverständnis Kants nach (vgl. V 416). In diesem Sinne vertritt Kant 1790 – im Gegensatz zu Leibniz und in Übereinstimmung mit Wolff – die Meinung der Zulässigkeit der Anwendung von Finalstrukturen auf die erscheinende Natur, wählt im Gegensatz zu Wolff als Aus-

⁸³⁰ Kant unterscheidet in dieser Schrift nicht streng zwischen „kosmologisch“ und „physikotheologisch“ wie in der *Kritik der reinen Vernunft*. Er nennt an der oben angeführten Stelle die Namen der Physikotheologen Derham und Nieuwentyt (II 160) und spricht an anderer Stelle die Beweise aus der „zufällige[n] Ordnung der Natur“ und aus der „nothwendige[n] Einheit“ als „physikotheologische Methoden“ an (II 116-117).

⁸³¹ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* A 627-628 / B 655-656: „Der Schluß geht also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer *ihr proportionierten Ursache*.“ Der Begriff dieser Ursache führt nur auf die „Prädikate von *sehr großer*, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit“, führen aber nicht auf ein „Wesen, das alle Macht, Weisheit usw., mit einem Worte alle Vollkommenheit, als ein allgenugsames Wesen, besitzt.“ Vgl. auch in der *Kritik der Urteilskraft* V 438. Zum durchgängigen Lob der starken Überzeugungskraft des physikotheologischen Beweises durch Kant und die dafür angeführten Gründe vgl. Lenfers 1965, 60-64.

gangspunkt jedoch die Biologie⁸³² im modernen Sinne und nicht mehr die Theologie. Es fragt sich jedoch, ob Kants Unternehmen einer theologiefrei konzipierten Teleologie nicht eigentlich nur dann erfolgreich ist, wenn man den von ihm selbst allein als vollwertig angesehenen Gottesbegriff akzeptiert, zu dem die Teleologie über den Umweg der Moral durch den „moralischen Beweis[e] des Daseins Gottes“ (VII 447) führen soll. Fragt man hingegen, was denn eigentlich mit dem bereits für die Erklärung des alleinigen Verständnisses der Möglichkeit organisierter Wesen als Naturzwecke eingeführten höheren Verstand gemeint ist, der in der gesamten Schrift seltsam unbestimmt bleibt und möglicherweise sogar mit dem durch den moralischen Gottesbeweis bewiesenen Gott identisch ist, so wird man wohl von einer Art Pseudo-Theologie sprechen können, der sich Kant bereits bedienen muss, um die Rede von Zwecken überhaupt begründen zu können. Auch integriert er die Physikotheologie bis zu dem Punkt, wo sie durch die Ethikotheologie überschritten werden muss, in sein Konzept.⁸³³ Darin jedoch, dass auch für ihn letztlich alles für den Menschen – wenn auch aus bestimmten Voraussetzungen heraus als moralisches Wesen – da ist und mit der Vorstellung Gottes bzw. der Natur als eines absichtsvoll handelnden Wesens – jedoch streng restringiert als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft – weiß Kant sich letztlich mit Reimarus, Haller, Wolff und deren gemeinsamer stoischer Bezugstradition einig. Für das Verständnis der Tatsache, dass bestimmte Theorieelemente, die im Folgenden näher als „stoisch“ bestimmt werden sollen, bei Kant jedoch in einem sowohl gegenüber der antiken Ausgangslage als auch gegenüber ihrem Auftreten bei den Zeitgenossen modifizierten Rahmen stehen, sollte der Abschnitt einige Vorüberlegungen bereitstellen. In den späteren Einzelausführungen wird insbesondere dasjenige, was den Kern von Kants Teleologiemodell ausmacht, das Konzept einer „Technik der Natur“, als ein letztlich auf stoischen Überlegungen fußendes Element herausgestellt werden, mit dem Kant innerhalb eines zeitgenössischen Diskussionsrahmens in Kontakt kam, wie er z. B. bei Hume, Herder und Reimarus, aber auch in medizinhistorischen Kontexten zu finden ist.

4.2 Innere und äußere Zweckmäßigkeit

Kants Ausgangspunkt für die Einführung des Begriffs des Naturzwecks stellt die Frage dar, auf welche Weise es dem Menschen möglich ist, die spezifische Form uns durch Beobachtung zugänglicher organisierter Wesen, die für den Verstand zufällig ist, als notwendig zu begrei-

⁸³² Kant verwendet selbst den Begriff „Biologie“ nicht. Mc Laughlin hat vor kurzem nachgewiesen, dass sich entgegen den bisherigen Funden (vgl. z. B. Löw 1980, Anm. 29 auf S. 18 und Schmid 1935) schon bei dem Wolffianer Michael Christoph Hanov der Begriff „biologia“ findet. Vgl. McLaughlin 2002.

⁸³³ Vgl. V 436-437: „Die erstere (die Physikotheologie, U. S.) geht natürlicher Weise vor der zweiten (der Ethikotheologie, U. S.) vorher. Denn wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache *teleologisch* schließen wollen: so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben sein, für die wir nachher einen Endzweck und für diesen dann das Princip der Causalität dieser obersten Ursache zu suchen haben.“

fen (vgl. z. B. V 360, 369-370). Was mit „Form“ genau gemeint ist, wird nicht gesagt. Offenbar aber handelt es sich um eine besondere Art und Weise des realen wechselseitigen Zusammenwirkens von verbundenen Teilen zu einem Ganzen⁸³⁴, die uns in der Gestalt⁸³⁵ des Naturprodukts entgegentritt. Die Lösung wird schließlich folgendermaßen ausfallen (zum Gedankengang im Einzelnen s. Kapitel 6 dieses Teils): Im Zuge einer Erklärung des Naturprodukts in Analogie zu menschlichem Kunstschaffen wird durch die reflektierende Urteilkraft ein Vernunftbegriff bzw. ein vorgestelltes Ganzes eingeführt, das als den Teilen selbst vorgängige Instanz die aus ihrem Zusammenwirken sich ergebende Form bestimmt. Denn die Vorstellung erfordert zu ihrer Realisierung genau dasjenige spezifisch geordnete Ensemble der einzelnen Teile (die Form), welches das organisierte Wesen ausmacht. In diesem Sinne heißt es bei Kant:

„Wenn wir nun ein Ganzes der Materie seiner Form nach als ein Produkt der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander hinzuführen, hinzugedacht) betrachten: so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor. Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirksamkeit der Theile abhängt, wie wir uns doch einen organisirten Körper vorstellen müssen.“ (V 408)

Entscheidend für den zugrunde gelegten Formbegriff ist also, dass er dadurch, dass er eine bestimmte Art und Weise des realen Zusammenwirkens von Teilen untereinander beschreibt, etwas Späteres ist als diese. Bei der Form handelt es sich also nicht um eine immaterielle Wesensdefinition von etwas, die begriffliche Priorität vor der Realisation dessen besitzt, was sie definiert. Interessant ist, dass ein Verständnis dieser Art von „Form“ von Kant nur durch Hinzunahme einer finalen Ebene möglich gedacht wird, nämlich durch die Einführung einer den Teilen vorgängigen Vorstellung eines Ganzen. Vergleicht man Kants hier verwendeten Formbegriff mit dem des Aristoteles, so werden die spezifischen Charakteristika, die sich daraus für das kantische Verständnis von Finalität ergeben, deutlich. Zugleich wird klar, warum Kant mit seinem Modell nicht an Aristoteles anschließt.

Zwecke werden bei Aristoteles innerhalb der Vier-Ursachen-Lehre thematisiert, die er an verschiedenen Stellen formuliert⁸³⁶ und die auf die Frage antwortet, weshalb (*διὰ τὴν*⁸³⁷) etwas als dasjenige existierende Ding, das es ist, so ist, wie es ist. Entscheidend für den Vergleich mit

⁸³⁴ Vgl. z. B. V 373 die Rede davon, dass „die Theile desselben (des Naturprodukts, U. S.) sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind.“

⁸³⁵ Im Zusammenhang mit der in den Sand gezeichneten Figur spricht Kant anstatt von „Form“ von der „Gestalt“ (V 370).

⁸³⁶ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* I 3, V 2; 983a, 1013a; *Physik* II 3, 194b.

⁸³⁷ Vgl. Aristoteles, *Physik* II 7, 198a.

Kant ist die aristotelische Differenzierung des *οὐ ἔνεκα* in ein *οὐ ἔνεκά τινος* (oder *οὐ*) und ein *οὐ ἔνεκά τινι* (oder *ᾧ*).⁸³⁸ Mit dem *οὐ ἔνεκά τινος* ist das in jedem natürlichen oder künstlichen Prozess unmittelbar Intendierte gemeint, welches identisch mit der Form- und Bewegungursache von jenem ist. Ausdrücklich behauptet wird diese Identität in der *Physik* für natürliche Prozesse: *ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἐν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἔν ἐστι· τὸ δ' ὅθεν ἢ κίνησις πρῶτον τῷ εἶδει ταῦτ' οὕτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ - καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ (ὅσα δὲ μὴ, οὐκέτι φυσικῆς [...])*⁸³⁹. Gemeint ist, dass die im Samen enthaltene begriffliche Möglichkeit als solche sowohl für den Konstruktionsplan des Erzeugten (*causa formalis*) als auch für den zu erzeugenden neuen Menschen selbst (*causa finalis*) und den bewirkenden Anstoß, der den Zeugungsprozess auslöst (*causa efficiens*), verantwortlich ist. Im Gegensatz dazu ist bei Kunstprodukten, z. B. bei einem Haus, zwar auch grundsätzlich die Idee „Haus“ im Geiste des Künstlers ebenso Form-, Final- (im Sinne des *οὐ ἔνεκά τινος*) und Wirkursache⁸⁴⁰, aber es gibt darüber hinaus noch einen weiteren – äußeren – Zweck, der für das Zustandekommen eines speziellen Produktes entscheidend ist, nämlich im Falle des Hauses die Hausbewohner, für die Haus gebaut wird (*οὐ ἔνεκά τινι*). Innerhalb eines Lebewesens, in dem es – wie auch in einem Kunstprodukt – äußere funktionale Hinordnungen einzelner Organe auf die seelischen Grundfunktionen der Ernährung, Wahrnehmung, Bewegung und des Denkens gibt⁸⁴¹, hängen diese jedoch allein von dem spezifischen inneren Ziel des jeweiligen Lebewesens, seinem *ἔργον*, ab, nicht aber von einem äußeren Zweck, durch den die Existenz des Lebewesens als Mittel überhaupt erst legitimiert würde.⁸⁴² Der entscheidende Unterschied zum kantischen Modell, aus dem das unterschiedliche Verständnis von Finalität resultiert, lässt sich gut anhand der Differenzen des von beiden verwendeten Formbegriffs und der damit verbundenen Konsequenzen beschreiben: Für Aristoteles geht die Form als begriffliche Bestimmtheit den für ihre Instanzierungen erforderlichen materiellen Teilen voraus und ist nicht wie bei Kant ein Ausdruck der empirisch zu beobachtenden eigentümlichen Art und Weise des Zusammenwirkens (*causa efficiens*) von Teilen, d. h. der Gestalt von etwas. Ist der aristotelische Formbegriff mit dem des inneren Ziels einer Sache identisch, so erfordert der

⁸³⁸ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b, *Eudemische Ethik* VIII 3, 1249b, *De anima* II 4, 415b, *Physik* II 2, 194b. Vgl. zu dieser Unterscheidung ausführlich Gaiser 1969. Zur Interpretation dieser Unterscheidung im Mittelalter vgl. Maier 1955, 280-282.

⁸³⁹ Aristoteles, *Physik* II 7, 198a.

⁸⁴⁰ Vgl. z. B. Aristoteles, *Physik* II 9, 200a-b. Vgl. dazu auch Oehler 1963, 45, 60-61.

⁸⁴¹ Vgl. dazu insgesamt die Darlegungen in den Büchern II-IV von *De partibus animalium* 645b-697b.

⁸⁴² Vgl. Kullmann 1998, 153: „Aristoteles beschränkt sich in seinen biologischen Schriften bekanntlich streng auf die *interne Finalität*, d. h. er begnügt sich damit, die Funktionen der einzelnen Organe und Gewebe aus der Definition der betreffenden Tierart abzuleiten, sieht dagegen keine Möglichkeit, Existenzbegründungen für das Vorhandensein einzelner Tierarten abzugeben. Die einzelnen Spezies werden infolge der sich aus ihrer Konstanz ergebenden Unableitbarkeit jeweils streng in ihrem Eigencharakter gewürdigt.“ S. dazu auch die Ausführungen in Abschnitt 7.6 dieses Teils.

kantische zu seinem Verständnis die Vorschaltung eines Modells äußerer Finalität, durch das die disparaten Teile untereinander so arrangiert werden, dass sich durch sie die beobachtete Form ergibt. Kants Modell von Finalität, mit dessen Hilfe Formalität erklärbar sein soll, operiert also gänzlich mit äußeren Zweckbezügen.⁸⁴³ Aristoteles hingegen bestimmt das *οὐ ἐνεκά τινος* als innere Form- und Finalursache von natürlichen Prozessen und macht dessen Existenz nicht abhängig davon, ob es seinerseits wiederum gut für anderes ist (*οὐ ἐνεκά τινι*). Er entwickelt also im Ausgang von Lebewesen keine Universalteleologie äußerer Zweckbezüge wie Kant.

Nach diesen Vorklärungen soll gezeigt werden, auf welche Weise Kant jegliche Arten von Finalität, die er in den Anfangsparagraphen der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ unterscheidet, auf das einheitliche Modell äußerer Zweckbezüge zurückführt: In § 65 kommt er zu dem Schluss, „daß es nicht mehr als diese zwei Arten der Causalität (nexus effectivus bzw. nexus finalis, U. S.) geben könne.“ (V 373) „Real“ gibt es nur den nexus effectivus, d. h. im für die Erfahrung unhintergehbaren Zeitkontinuum folgt die Wirkung auf die Ursache. „Ideal“ jedoch kann die Reihenfolge umgekehrt werden und die Ursache als bereits die Wirkung antizipierend vorgestellt werden, indem „das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist“ (V 372). Die Wirkung „wirkt“ zwar nicht als *causa efficiens* auf die Ursache ein (dies wäre die eigentliche, „reale“ Art von Wirkung), sondern fungiert im Sinne einer Vorstellung, einer Idee, welche durch die Ursache in die „Realität“ überführt werden soll. In diesem Sinne ist die Ursache speziell „um der Wirkung willen“ da. Obwohl in der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ mehrere Formen von Zweckmäßigkeit unterschieden werden, bilden sie jedoch darin eine Einheit, dass die reflektierende Urteilkraft für sie ein einziges Prinzip bereitstellt, wodurch allen letztlich das oben beschriebene Modell zugrunde gelegt wird: die objektive, materiale bzw. reale Zweckmäßigkeit, die als Grundlage für die Argumentation bestimmende Grundunterscheidung von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit fungiert. Diese objektive Zweckmäßigkeit liegt nämlich als Erklärungsmuster sowohl der inneren Zweckmäßigkeit von Organismen bzw. der Zweckmäßigkeit ihrer Teile jeweils füreinander und für das Ganze, wie sie Kant vor allem in den §§ 64-66 thematisiert, als auch der im eigentlichen Sinne äußeren Zweckmäßigkeit von Dingen füreinander, deren Erörterung in § 82 anhebt und zu den Gedanken des letzten Zwecks der Natur und des Endzwecks der Schöpfung führt, zugrunde. Als „objective[r] und materiale[r] Zweckmäßigkeit“ ist beiden gemeinsam, dass

⁸⁴³ Vgl. auch McLaughlin 1989, 46: „Kant scheint [...] die innere Zweckmäßigkeit des Organismus als die gegenseitige äußere Zweckmäßigkeit seiner Teile bestimmen zu wollen.“

„wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen. Dieses kann aber auf zwiefache Weise geschehen.“ (V 366-367) Es folgt die Differenzierung in innere und äußere Zweckmäßigkeit. Die Strukturgemeinsamkeit liegt darin, dass von Zwecken nur beim Vorliegen eines Spezialfalls von Kausalverhältnissen zu reden ist: b folgt auf a, weil a b antizipiert. b ist deswegen Wirkung von a, weil a b entweder um seiner selbst (a) oder um eines Dritten (c) willen in Erscheinung treten lässt. In allen Fällen ist die Existenz von b jedoch um einer Instanz willen (a oder c), die es nicht selbst ist, zu denken. Letztlich wird sich zeigen, dass bei Kant b in der Natur nie um a als eines Endzwecks willen da ist, sondern nur, damit vermitteltst a c erreicht werden soll, d. h. letztlich ist b immer für c gut und dieses wiederum für d usw.

Nachdem Aristoteles infolge der vorangehenden Überlegungen als Ahnherr für ein Modell von Zweckmäßigkeit, das nur äußere Zwecke kennt, ausscheidet, ist die Frage nach möglichen anderen Kandidaten zu stellen. Die These, die im Folgenden ausführlich begründet werden soll, lautet, dass die entscheidende Voraussetzung für die Formulierung eines gänzlich mit externer Finalität operierenden Modells die Ineinssetzung von natürlichen und künstlichen Prozessen bzw. der dafür nötigen Erklärungsmuster ist. Für die frühe Neuzeit unmittelbar wirksam sind die Weichenstellungen, die im Zusammenhang der Aristoteles-Auseinandersetzung im späten Mittelalter insbesondere im Rahmen der sogenannten „Impetustheorie“⁸⁴⁴ entwickelt wurden, einer Theorie, die schon von Philoponos im 6. Jahrhundert vertreten und dann – unabhängig davon – im späten Mittelalter von Buridanus und Oresme entwickelt wurde.⁸⁴⁵ Den Ausgangspunkt stellt das bei Aristoteles in der *Physik* und *De caelo* diskutierte Problem des Fortdauerns von projektierten Bewegungen auch dann, wenn keine unmittelbare Berührung mehr mit dem stattfindet, was den Bewegungsanstoß gegeben hat, stattfindet, dar. Ausgehend von der Erklärung der Möglichkeit, warum ein in die Luft geworfener Stein nach dem Aufhören der Berührung mit der werfenden Kraft in der Wurfrichtung beharrt, wird von Philoponos, Buridan und Oresme im Unterschied zu Aristoteles, der die Theorie einer auf ein Medium übergehenden Kraft vertreten hatte, die These einer auf den Körper selbst übergehenden Wirkkraft eingeführt. Weit entscheidender ist jedoch die Ausdehnung dieser Art von Erklärung künstlicher Bewegung auch auf natürliche Gegenstände insgesamt, für die ein göttlicher Künstler angesetzt wird, der Produkte zu bestimmten äußeren Zwecken schafft und dafür mit inneren Wirkkräften ausstattet. Das natürliche Telos erhält im

⁸⁴⁴ Für das hier Folgende – dem Zweck entsprechend kurzen – Referat vgl. die ausführlicheren Darstellungen von Maier 1940 und Krafft 1982 sowie Krafft 1999.

⁸⁴⁵ Zur Frage der Überlieferung vgl. Maier 1940, 16-28.

Grunde nur dadurch eine Bedeutung, dass es innerhalb eines vom göttlichen Künstler hergestellten Beziehungszusammenhangs existent wird und verliert so den Charakter eines wirklich inneren Ziels wie bei Aristoteles. Bei Philoponos und im Spätmittelalter sind die treibenden Kräfte vor allem das Christentum: Gott erreicht als allen Bewegungen übergeordnete Instanz bestimmte diesen Bewegungen selbst äußere Ziele. Ähnliches wird mit der Erklärung der Unmöglichkeit eines Vakuums durch die Einführung einer *natura universalis* durch Roger Bacon erreicht, durch die das Verhalten einer *natura particularis*, z. B. der natürlichen Abwärtsbewegung von Wasser, dann außer Kraft gesetzt werden kann, wenn es mit den Zwecken der *natura universalis*, z. B. der Verabscheuung des Vakuums, nicht im Einklang steht.⁸⁴⁶ Diese im späten Mittelalter konkret im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles entwickelten Verschiebungen im Bereich des Verständnisses von Finalität stellen allesamt entscheidende Weichenstellungen für das Wiederaufleben der hellenistischen Philosophien in der frühen Neuzeit dar. Für die Teleologie ist insbesondere die Stoa entscheidend.⁸⁴⁷ Ausgehend von diesen Vorüberlegungen zum späten Mittelalter, durch die kurz gezeigt werden sollte, aus welchen konkreten, in ihren weiteren Konsequenzen auch auf Kant und seine Zeitgenossen wirksamen Erwägungen heraus sich die Überzeugung gänzlich äußerlich zu denkender Finalität entwickeln konnte, soll genauer auf die genuine Form der stoischen Theorieelemente eingegangen werden, die sich auch in Kants Teleologiemodell finden lassen.

Der Gedanke eines notwendigen finalen Beziehungszusammenhangs aller in der Welt befindlichen Dinge wird in der Stoa durch eine den Dingen übergeordnete göttliche Universalnatur begründet, die gleichsam künstlich diesen Zusammenhang so arrangiert. Zum Beleg möchte ich zunächst ein Zitat anführen, das zwar nicht von einem „reinen“ Stoiker stammt, das aber mit stoischem Gedankengut auf eine Weise operiert, durch welche die Implikationen der Theorie besonders instruktiv zum Ausdruck gebracht werden und das für die Folgezeit eine nicht geringe Wirksamkeit, vor allem für Kopernikus, gehabt hat.⁸⁴⁸ Im Zusammenhang mit der stoischen Kohäsionslehre⁸⁴⁹ findet sich ein interessanter Gedanke in einer Passage von Plutarchs *De facie in orbe lunae*:

⁸⁴⁶ Vgl. dazu Krafft 1982, 61-62.

⁸⁴⁷ Frede 1980, 249 vermutet, dass für Philoponos die stoische Unterscheidung zweier Ursachenarten in der Form, wie sie Cicero in *De fato* anhand eines Beispiels entwickelt, bedeutend gewesen sein könnte: Die Ähnlichkeit ist in der Tat bestechend, denn es wird von einem von außen angestoßenen Zylinder gesagt, er bewege sich „suapte vi et natura“ (Cicero, *De fato* 19.43) weiter. Hier wird also von außen eine dem Körper immanente Kraft angeregt bzw. auf ihn übertragen.

⁸⁴⁸ Vgl. dazu Krafft 1975.

⁸⁴⁹ Vgl. zur Stelle Krafft 1982, 63 und Krafft 1999, 41-42.

Οὐ μὴν ἄλλ' εἰ γε δεῖ τὰς καταδεδουλωμένας ἕξεις (καὶ) δόξας ἀφέντας ἤδη τὸ φαινόμενον ἀδεῶς λέγειν, οὐδὲν ἔοικεν ὅλου μέρους αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τάξιν ἢ θέσιν ἢ κίνησιν ἰδίαν ἔχειν ἢν ἂν τις ἀπλῶς κατὰ φύσιν προσαγορεύσειεν. ἀλλ' ὅταν ἕκαστον, οὗ χάριν γέγνε καὶ πρὸς ἣ πέφυκεν ἢ πεποιήται, τούτῳ παρέχῃ χρησίμῳ καὶ οἰκείῳ κινούμενον ἑαυτὸ [...] ὡς ἐκεῖνι πρὸς σωτηρίαν ἢ κάλλος ἢ δύναμιν ἐπιτήδειόν ἐστι, τότε δοκεῖ τὴν κατὰ φύσιν χώραν ἔχειν καὶ κίνησιν καὶ διάθεσιν.⁸⁵⁰

Der Zusammenhang, in dem das Zitat steht, macht deutlich, dass Plutarch gegen die Auffassung des Aristoteles argumentiert, dass ein Element sich deswegen in einer bestimmten Weise verhalte, weil es einen natürlichen Ort habe. Plutarch entgegnet, so könne die Kreisbewegung der Sterne nicht erklärt werden, weil ihr Element, das Feuer, seinen natürlichen Ort oben habe. Entsprechend wird in der oben zitierten Passage die Meinung bestritten, etwas habe von sich her eine auf ein inneres Ziel gerichtete spezifische Prozessualität, d. h. eine *φύσις*. Gerade dies ist jedoch die aristotelische Meinung: Die *φύσις* macht das *εἶδος* eines Lebewesens aus und ist somit bestimmend für dessen Individualität und die damit verbundenen Prozesse. Für die Gegenposition ist das Entscheidende an der *φύσις* einer Sache, dass sie sich in einer bestimmten zuträglichen und eigentümlichen Weise (*χρησίμῳ καὶ οἰκείῳ*) prozesshaft (*κινούμενον ἑαυτὸ*) auf etwas anderes als ein *χάριν* bzw. *πρὸς ὃ* im Allgemeinen und speziell auf dessen Selbsterhaltung (*σωτηρία*), Schönheit (*κάλλος*) und spezifische Fähigkeit (*δύναμις*) ausrichtet. Die *φύσις* einer Sache realisiert sich also in diesem sich-Ausrichten auf anderes und zum Zwecke von diesem. Görgemanns hat gezeigt, dass, abgesehen von der Tatsache, dass Plutarch kein Stoiker ist, sondern eine Theorie über einzelne Himmelskörper liefert mit dem Ziel, den Mond als erdähnlich zu erweisen und dabei die Stoiker in vielen Punkten kritisiert (auf die hier nicht näher eingegangen werden kann)⁸⁵¹, sich „Übereinstimmungen im Positiven, vor allem in der organischen Kosmos-Auffassung“ zu den Stoikern finden lassen. Denn „[w]as bei Chrysipp über die Stabilität des Gesamtkosmos gesagt war, hat Plutarch auf die Einzelkörper übertragen.“⁸⁵² Görgemanns bezieht sich für diese Feststellung auf folgende Stelle Chrysipps in *περὶ κινήσεως*, die ebenfalls bei Plutarch in *De Stoicorum repugnantia* wiedergegeben ist: „τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, τῷ πρὸς τὸν ὅλον πως ἔχειν, καὶ μὴ καθ' αὐτὰ εἶναι“⁸⁵³. Die Bewegung der einzelnen Teile des Kosmos legitimiert sich also nur durch ihre Bezogenheit auf das Ganze, „für“ deren Erhaltung sie da sind, nicht aber „an sich selbst“. Ihre „natürliche“ Bewegung ist eine für eben dieses Ganze. Das Ganze erhält jedoch „sich selbst“ durch die Bezogenheit der Teile auf es: „[...] πιθανὸν πασι

⁸⁵⁰ Plutarch, *De facie in orbe lunae* §§ 13-14, 927d-e.

⁸⁵¹ Vgl. Plutarch, *De facie in orbe lunae* § 8, 924d-f.

⁸⁵² Görgemanns 1970, 112. Vgl. Plutarch, *De facie in orbe lunae* § 11, 925f-926a. Zum Verhältnis der bei Plutarch in *De facie in orbe lunae* anzutreffenden Kohäsionstheorie zur Stoa vgl. insgesamt Görgemanns 1970, 111-116.

⁸⁵³ SVF II 550 – Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 44 p. 1054e.

τοῖς σώμασιν εἶναι τὴν πρώτην κατὰ φύσιν κίνησιν πρὸς τὸ τοῦ κόσμου μέσον, τῷ μὲν κόσμῳ οὕτως ἰκινουμένῳ πρὸς αὐτόν, τοῖς δὲ μέρεσιν ὡς ἂν μέρεσιν οὔσιν.⁸⁵⁴ Bei Cicero kann man in diesem Sinne lesen, dass die zur Selbsterhaltung des Ganzen erforderlichen und daher zum Ganzen strebenden Teile in einer stabilen wechselseitigen Verbundenheit verharren, wobei als Ursache dieses sich-Ausrichtens die Allnatur, der Weltlogos fungiert:

„Nec vero haec solum admirabilia, sed nihil maius, quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret, ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius. Omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter. Maxime autem corpora inter se iuncta permanent, cum quasi quodam vinculo circumdato colligantur; quod facit ea natura, quae per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur et ad medium rapit et convertit extrema.“⁸⁵⁵

Die sich in der Welt ausdrückende bzw. mit ihr identische Allnatur fungiert als Ursache dafür, dass sich die einzelnen Teile genau so zueinander verhalten, wie es für das Ganze, den Kosmos, erforderlich ist. Ähnlich wie bei Kant garantiert ein Absichten verfolgendes Prinzip das Zustandekommen einer dafür erforderlichen geordneten Zusammenstellung von Teilelementen, kantisch gesagt: ihrer „Form“.

Für die weitere Diskussion der stoischen Grundlagen ist ferner Folgendes zu erwähnen: Was das kosmologische Modell Chrysipps für die Perspektive von in es eingebundenen Individuen selbst bedeutet, ist in der Oikeiosislehre zu erfahren: Durch diese wird die Individualität eines Lebewesens aus dessen strebender Selbstsorge⁸⁵⁶ abgeleitet, indem die (hier wohl primär Einzel-)Natur sich das Lebewesen selbst zueignet und es mit der geringsten Voraussetzung, sich das zunächst Fremde einzuverleiben, ausstattet: dem Streben nach Selbsterhaltung (*ὁρμή[ν] ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτοῦ*⁸⁵⁷). Entsprechend dem bisher Gesagten, dass im stoisch gedachten Kosmos jeder Teil auf etwas anderes und darin gerade für das Ganze gut ist, realisiert sich bei durchgeführter Oikeiosis auch die (Einzel-)Natur dessen, was erstrebt wird, da es auf etwas anderes bezogen wird, dem es zuträglich ist. Damit übereinstimmend ist die stoische These, Niedrigeres – z. B. Pflanzen – sei dazu da, um von Höherem – Tieren – gefressen zu werden und diese wiederum, um von Menschen genutzt zu werden.⁸⁵⁸ Die (Einzel-)Naturen von Strebendem

⁸⁵⁴ SVF II 550 – Plutarch de Stoic. repugn. Cp. 44 p. 1054e.

⁸⁵⁵ Cicero, *De natura deorum* II, 115.

⁸⁵⁶ Bei Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 121, 17 tritt der Begriff „mei cura“ auf.

⁸⁵⁷ SVF III 178 – DL VII 85. Vgl. auch Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 121, 23-24: „Haec (natura, U. S.) nihil magis quam tutelam sui et eius peritiam tradidit, ideoque etiam simul incipiunt et discere et vivere. Nec est mirum cum eo nasci illa sine quo frustra nascerentur. Primum hoc instrumentum in illa natura contulit ad permanendum, in conciliationem et caritatem sui.“

⁸⁵⁸ S. dazu ausführlich unten Abschnitt 8.1 dieses Teils.

und Erstrebten realisieren sich also im Verein miteinander, weil sie letztlich durch die übergeordnete Allnatur in genau dieser Weise aufeinander abgestimmt werden.

Der entscheidende Unterschied zum aristotelischen Konzept liegt darin, dass die individuelle φύσις nicht mehr als etwas für sich Bestimmtes, als eine οὐσία, gedacht wird und in der Realisation dieser Bestimmtheit ihr inneres Ziel erreicht. Leistung von Natur – sowohl die der Allnatur als auch die der Individualnatur – besteht für die Stoiker vielmehr in der künstlichen Hinordnung entweder von sich selbst (der individuellen Natur) auf anderes oder im Falle der Allnatur von anderem (der individuellen Naturen) auf etwas (anderes): „Naturam esse artificem.“⁸⁵⁹ Mit der Selbstsorge wird der referentielle Charakter, dessen Wurzel in der Selbstreferentialität des Lebewesens selbst liegt⁸⁶⁰, auf den Punkt gebracht. Mit ihr ist etwas bezeichnet, das zwar allen Entwicklungsstufen zugrunde liegt, dessen Qualität sich jedoch mit zunehmender Vernunftentfaltung steigert: das Zugehörige besteht zunächst im eigenen Körper und äußeren Gütern, liegt bei fortschreitender Entwicklung jedoch in der Vernunft. Auf diese Weise erhält der Logos eine zeitliche Entwicklungsstruktur. Der individuelle Eidos-Begriff, der als formhafter Inbegriff von Bestimmtheit bei Aristoteles allen Lebensäußerungen des Lebewesens der Sache nach vorausliegt⁸⁶¹, wird zugunsten eines kleinsten gemeinsamen Nenners, der Selbstsorge, aufgegeben bzw. im Grunde erst durch ihn konstituiert. Die inhaltliche Bestimmung dessen, was als unhintergebar Garant von Individualität den einzelnen Lebensäußerungen und -stufen zugrunde liegt, wird auf diese Weise stark verdünnt.⁸⁶² Fragt man sich, was die spezifische Beziehung zwischen der sorgenden Eigenbewegung einer Sache und dem ihr Zuträglichem stiftet, so ist eben dies die φύσις bzw. der Logos, der als gleichsam „technische“ Instanz, τεχνίτης ὁρμῆς⁸⁶³, die ὁρμή bildet. Für den Stoiker fällt der Aspekt, durch den bei aller Gemeinsamkeit als zielgerichteter Prozesse φύσις und τέχνη bei Aristoteles unterschieden sind, zugunsten der τέχνη weg, weil dasjenige, was für sie φύσις im Sinn der Einzelnatur ist, immer schon ein Produkt „technischer“ Bearbeitung durch den Zeuslogos bzw. auch dieser technische Logos in allen seinen Ausdrucksformen selbst ist.⁸⁶⁴ Der sich die Einzelnatur

⁸⁵⁹ Dies ist eine Überschrift, die v. Arnim für die in SVF II 1132-1140 gesammelten Stellen wählt.

⁸⁶⁰ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 121, 17: „Primum sibi ipsum conciliatur animal; debet enim aliquid esse ad quod alia referantur.“

⁸⁶¹ Bereits Platon betont ausdrücklich, die Sorge für sich selbst sei nicht identisch mit der Sorge für das Seinige: Οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ τέχνη, ὡς ἔοικεν, ἣ τις ἂν αὐτοῦ τε ἐπιμελοῖτο καὶ τῶν αὐτοῦ. (Platon, *Alkibiades* 128d)

⁸⁶² Dies wird besonders deutlich bei Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 121, 16: „Alia est aetas infantis, pueri, adolescentis, senis: ego tamen idem sum qui et infans fui et puer et adulescens. Sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est.“

⁸⁶³ SVF III 178 – DL VII 85.

⁸⁶⁴ Vgl. z. B. die Differenzierung von φύσις bei DL VII 148 (SVF II 1132) oder die Sammlung von Ausdrücken für das aktive stoische Prinzip in SVF II 913 – Stobaeus eclog. I 79, 1W.

turen unterwerfende bzw. als solche erst ermöglichende Logos ist dasjenige, was den spezifisch stoischen φύσις-Begriff, die Allnatur, ausmacht. Besonders deutlich wird das Verhältnis der zwei φύσεις an einer Stelle in einem Referat Alexander von Aphrodisias', wo es heißt: *Τὴν δὲ εἰμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν (Allnatur, U. S.) καὶ τὸν λόγον καθ'ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἰναί φασιν, οὕσαν ἐν τοῖς οὐσίῳ τε καὶ γινομένοις ἅπασιν καὶ οὕτως χρωμένην ἀπάντων τῶν ὄντων τῇ οἰκείῃ φύσει πρὸς τὴν τοῦ παντός οἰκονομίαν.*⁸⁶⁵ Dieses bisher nur angedeutete Zusammengehen von Technik und Natur bei den Stoikern gegenüber Aristoteles wird in den späteren Einzelausführungen noch sehr viel genauer untersucht und in der Relevanz für Kant geprüft werden.

Die Grundstruktur von Finalität bei den Stoikern besteht also darin, dass etwas auf etwas anderes gerichtet ist, sowohl als Strebendes als auch als Erstrebtes. Es sollte deutlich geworden sein, dass eine solche Form von Finalität durchgängig extern ist, indem Zweckmäßigkeit eine Beziehung zwischen zwei Elementen ist, die durch eine dritte Instanz, den Zeuslogos bzw. die Physis, gestiftet wird. Kurioserweise kann dann vom Zugvieh sogar behauptet werden, es sei „ad contumeliam et miserias“⁸⁶⁶ geboren (nata). In der Konsequenz entspricht es im Grunde dem kantischen Modell: Dass etwas für etwas anderes gut ist, macht er über die interne Bezo-genheit von Organen bei Naturzwecken aufeinander auch darüber hinaus geltend, so dass das Verhältnis einzelner Organe zueinander und zur Erhaltung des Gesamtorganismus nach dem gleichen Muster verstanden werden kann wie die Tauglichkeit des einen Naturzwecks für andere, z. B. gefressen zu werden. Innerhalb eines Organismus sind die einzelnen Funktionen jeweils für andere da und machen in diesem spezifischen Ensemble den Gesamtorganismus aus. Dieser macht aber seinerseits als zwar in sich geschlossenes System auch nur einen vorläufigen Fixpunkt in der Finalstruktur der Welt als gewissermaßen Gesamtorganismus aus.⁸⁶⁷ Er ist nur aus einer eingeschränkten Perspektive Selbstzweck, im Großen aber auch wieder für anderes da. Ja sein Zweckcharakter legitimiert sich nur durch dieses für-Andere-Sein.⁸⁶⁸ Be-

⁸⁶⁵ Alexander von Aphrodisias, *De fato* 22 (SVF II 945). Vgl. auch ein bei Plutarch in *De stoicorum repugnantia* wiedergegebenes Chrysipp-Referat: „Οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὥς ἂν ποτ' ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες, εἴτε πεπηρωμένοι, εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί. [...] Οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοῦλάχιστον, ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον.“ (SVF II 937)

⁸⁶⁶ Seneca, *De clementia* III 5. Andererseits wenden sich die Stoiker gegen die aristotelische Auffassung, es gebe Sklaven von Natur aus (vgl. Aristoteles, *Politik* 1254a und SVF III 352 – Philo de septen. et fest. dieb. p. 283 Vol. II Mang.). Dies wird mit der anderen Seite des Menschen, seiner Vernunftnatur begründet, an der alle Menschen in gleicher Weise teilhaben (die Tiere jedoch nicht!). Zu Rechtsverhältnissen zwischen Mensch und Tier bei Aristoteles im Gegensatz zur Stoa vgl. Schmitt 1997, 259-260.

⁸⁶⁷ Vgl. V 425: „Man kann von einem organisirten Wesen noch fragen: Wozu ist es da?“

⁸⁶⁸ In diesem Sinne ist die Intention der berühmten kantischen, zunächst im Sinne einer Definitionsfrage formulierten, vierten Frage „Was ist der Mensch?“ (XI 429) eigentlich die Frage „Was ist die Bestimmung des Menschen?“, also die Frage nach dem, wozu der Mensch letztlich, d. h. äußerlich gut ist, nicht aber, was sein *ἔργον*

vor ich die Präsenz dieses Gedankens bei Kant genauer darstelle, möchte ich noch auf die Rolle des Zufalls bei Aristoteles, der Stoa und Kant (4.3) sowie auf die Aufwertung der *causa efficiens* (4.4), die bei Kant und in der Stoa gleichermaßen vollzogen wird, eingehen.

4.3 Zweck und Zufall

Der Begriff des „Zufalls“ gehört zu den Begriffen in der philosophischen Literatur, mit denen eine große Spannweite unterschiedlicher Bedeutungen verbunden werden kann, so dass nicht immer gewährleistet ist, dass dann, wenn dasselbe Wort verwendet wird, auch dasselbe gemeint ist. Um genauer bestimmen zu können, in welcher Tradition Kants Bemühungen, eine bestimmte Form von Zufälligkeit durch den Zweckbegriff zu eliminieren, zu verorten ist, sei auch hier ein Vergleich zwischen Aristoteles, Kant und den Stoikern durchgeführt.

Bei Aristoteles findet sich eine Erörterung von Zufälligkeit, differenziert als *τύχη* und *αὐτόματον*, im 4., 5. und 6. Kapitel des zweiten Buchs der *Physik*. Dort bestimmt er beide als besondere Formen im Bereich zielgerichteten Geschehens, wenn daran Ursachen in akzidenteller Weise (*κατὰ συμβεβηκός*) beteiligt sind: *τύχη* im Bereich von *διάνοια* und *προαίρεσις*, *αὐτόματον* im Bereich der *φύσις*.⁸⁶⁹ Aristoteles verwendet hier einen für ihn positiv fassbaren Zufallsbegriff, der mit dem ursachelosen Zufall der atomistischen Atomkollisionen und -abweichungen nichts zu tun hat, da aus diesem für ihn überhaupt nichts entstehen könnte. Vielmehr ist Zufall so, wie ihn Aristoteles positiv versteht, nicht nur mit dem Zweckbegriff vereinbar, sondern gar nicht ohne ihn denkbar. Von etwas als „zufällig“ zu sprechen setzt für

oder *εἶδος* ist. Auf solches zielt hingegen die platonische Frage *Τί ποτ'οὖν ὁ ἄνθρωπος;* (*Alkibiades* 129e). Als Antwort ergibt sich, *ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος* (130c), bzw. dass in der Seele vornehmlich dasjenige, *ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετὴς, σοφία* (133b) liege. Bei Seneca hingegen wird die sprachlich identische und ebenso auf das delphische „NOSCE TE“ (vgl. Platon, *Alkibiades* 128e) bezogene zweimalige Frage „Quid est homo?“ (Seneca, *Ad Marciam de consolatione* XI 3) mit einer desillusionierenden Beschreibung der Eigenschaften des Mängelwesens Mensch beantwortet und letztlich daraus geschlossen, dieses sei „humanum“, weil dazu der Mensch geboren sei: „ad hoc genitus es, ut perderes, ut perires, ut sperares, metueres, alios teque inquietares, mortem et timeres et optares et, quod est pessimus, numquam scires cuius esses status.“ (Seneca, *Ad Marciam de consolatione* XVII 1; ähnliche Aussagen finden sich an vielen anderen Stellen bei Seneca, z. B. *De providentia* V 8, *Ad Polybium de consolatione* XI 2-3, *Epistulae morales ad Lucilium* 24, 15) Dies ist freilich nur die eine – pessimistische – Seite der menschlichen „Bestimmung“, die in seinem Unterworfensein unter das Fatum besteht. Durch die richtige Entwicklung der ratio als derjenigen Sache, die ihm wirklich eigen ist („quod ipsius est“) kann er jedoch diese Übel durch seine Einstellung modifizieren und dasjenige erreichen, wozu er eigentlich als Mensch geboren ist: „Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo: consummatur itaque bonum eius, si id impleuit, cui nascitur.“ (Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 41, 7-8; *De constantia sapientis* XIX 4, *De ira* II, 13.1, *Epistulae morales ad Lucilium* 31, 9, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 21, *Epistulae morales ad Lucilium* 76, 8-10, *Epistulae morales ad Lucilium* 90, 46, *Epistulae morales ad Lucilium* 95, 52-53) Ein Unterschied zwischen der stoischen Auffassung und Kant besteht jedoch trotz der grundsätzlichen Gemeinsamkeiten darin, dass Kant die „Bestimmung“ auf die Menschengattung als solche appliziert (vgl. z. B. VII 329), wohingegen Seneca vom moralischen Fortschreiten einzelner Personen spricht. Vgl. zur Thematik der Bestimmung des Menschen bei Kant und zur entsprechenden Ausdeutung der vierten Frage Brandt 2000a und Brandt in Kant 2000, XIV-XV.

⁸⁶⁹ Vgl. Aristoteles, *Physik* II 5, 196b-197a.

ihn immer schon den Bezug auf ein bestimmtes – aber nicht notwendig – verursachtes (natürliches, praktisches oder poetisches) Ziel voraus, verglichen mit dem die Ursache für die Realisation eines anderen anstelle von diesem zufällig ist: Für denjenigen z. B., der mit einer bestimmten Absicht auf den Markt geht, dort aber einen Schuldner trifft, der ihm Geld erstattet, ist Letzteres zufällig eingetreten, wäre er wegen des Schuldners dorthin gegangen, nicht.⁸⁷⁰ Zufälliges ist für Aristoteles etwas, was zwar nicht in Bereichen, in denen etwas „ohne Ursache“ geschieht, auftritt, jedoch in solchen, wo etwas „ohne notwendige Ursache“ erfolgt.

Wenn Kant hingegen in der *Kritik der Urteilskraft* von Zweckmäßigkeit als einer „Gesetzlichkeit des Zufälligen“ (V 404)⁸⁷¹ spricht, verwendet er einen anderen Begriff von Zufall, mit dem gerade das Fehlen von Ursachen gemeint ist. Unter „Zufall“ versteht er also nicht eine Form von Ursächlichkeit, die als besondere Form im Bereich nichtnotwendigen zielgerichteten Geschehens positiv fassbar wäre, sondern ein bestimmtes Phänomen von Nichtnotwendigkeit im Bereich des Verhältnisses zweier für besondere Erkenntnis verantwortlicher Vermögen, wobei die Nichtnotwendigkeit, die als solche bereits als zufällig gilt, als Hindernis durch den Zweckbegriff eliminiert werden muss (vgl. z. B. V 370). Neben dieser unmittelbaren Gleichsetzung von Nichtnotwendigkeit, Zufälligkeit und dem Fehlen von Ursachen ist Kants Zufallsbegriff, wie er in der dritten Kritik präsent ist, gegenüber demjenigen des Aristoteles’ nur im Bereich des Natürlichen angesiedelt⁸⁷², nicht aber im Bereich zweckmäßigen Handelns oder Herstellens. Diese Bereiche sollen ja gerade der reflektierenden Urteilskraft als Prinzip dienen, um den Zufall in der Natur zu beseitigen. Kants Theorie lässt es überhaupt nicht zu, einen eigenständigen Bereich nichtnotwendigen Geschehens mit gleichwohl bestimmten Regelmäßigkeiten positiv in sein Konzept zu integrieren. Denn Erkenntnis hat es bei ihm grundsätzlich immer mit Allgemeinheiten und Notwendigkeiten zu tun, sowohl im Bereich der Ermöglichung von Erfahrung überhaupt (*causae efficientes*) als auch im Bereich der besonderen Erfahrung (*causae finales*). Was erkennbar ist, ist notwendig, was nicht notwendig ist, ist zufällig und – da nach Kant unverursacht – nicht erkennbar. „Zufällig“ ist also insofern Gegenbegriff zu notwendig, als alles das notwendig ist, für das sich Wirk- oder Finalursachen angeben lassen, zufällig aber das sowohl hinsichtlich Wirk- und bzw. oder Finalursachen Unverursachte ist. Im Unterschied dazu ist für Aristoteles der Zufall als akzidentelle Finalursache in Bereichen situiert, über die sowieso kein gänzlich exaktes Wissen möglich ist,

⁸⁷⁰ Vgl. Aristoteles, *Physik* II 5, 196b.

⁸⁷¹ Vgl. auch V 398: „Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks als möglich vorstellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit desselben (nach Naturgesetzen) unzertrennlich verbunden.“

⁸⁷² Vgl. Koch 1991, 36.

dort, wo es möglich ist, dass trotz vorliegender andere Ziele ἀπὸ διανοίας [...] καὶ ἀπὸ φύσεως dennoch Geschehnisse παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ eintreten können. Dass es trotzdem Sinn macht, philosophisch neben den ἀεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα und dem, was ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ geschieht, auch darüber zu sprechen, ist wohl die entscheidende Voraussetzung, die Kant nicht mit Aristoteles teilen würde. Nichtnotwendiges, das sich bei Kant nicht mittels einer philosophischen Theorie gesetzlich als notwendig fassen lässt, ist kein Gegenstand der Philosophie. Die Überführung der Form von Zufälligkeit, die mit der besonderen Erfahrung für den menschlichen Verstand gegeben ist, in Gesetzlichkeit wird bei Kant gerade durch den Zweckbegriff geleistet.

Es lässt sich also auch von der Stellung des Zufallsbegriffs her bestätigen, dass das kantische Zweckmodell wenig mit dem aristotelischen Konzept gemeinsam hat. Sucht man nach Modellen in der Antike, die dem kantischen Konzept näher stehen, so stößt man wiederum auf die Stoa. Kant und den Stoikern ist nämlich gegenüber Aristoteles gemeinsam, dass ihre Konzepte letztlich die prinzipielle Eliminierbarkeit von nicht notwendig Verursachtem als eines eigenständigen Seins- und Erkenntnisbereichs beinhalten. Inwiefern ihre Modelle vergleichbar sind, soll im Folgenden gezeigt werden.

Für die Stoa ist es nicht mehr wie für Aristoteles möglich, dass es „in der Welt eine Vielzahl sich gegenseitig nicht bedingender Zweckursachen gibt“⁸⁷³, denn die Einheit des Kosmos würde gefährdet, gäbe es etwas, was κεχωρισμένον⁸⁷⁴ wäre. Die Stoiker nivellieren „die Differenz zwischen göttlicher und nichtgöttlicher Dimension der Wirklichkeit“⁸⁷⁵, indem sie die absolute Notwendigkeit in die Welt verlegen und eine lückenlose kausale und finale Determination behaupten, in der es nichts Akzidentelles gibt. Ein Reden von τύχη ist somit nur im Hinblick auf menschliche Erkenntnisdefizite möglich, denn was die Stoiker τύχη nennen, ist in Wirklichkeit nur ein anderer Name für ἀνάγκη, εἰμαρμένη usw.⁸⁷⁶ Sie bestimmen sie als etwas, das der menschlichen Erkenntnis nur (noch) verborgen ist (αἰτία ἄδηλος ἀνθρώπινῳ λογισμῷ bzw. διανοίᾳ oder λόγῳ).⁸⁷⁷ Hätte nicht alles eine notwendige Ursache, wäre dies für

⁸⁷³ Forschner 1995, 102.

⁸⁷⁴ Vgl. SVF II 945 – Alexander von Aphrodisias, *De fato* 22.

⁸⁷⁵ Forschner 1995, 104.

⁸⁷⁶ Vgl. SVF II 968-969 – Alexander von Aphrodisias, *De fato* 7-8.

⁸⁷⁷ Vgl. SVF II 965-967, 970-971 – Simplicius in Aristot. Phys. p. 333, 1 Diels, Aëtius Plac. I 29, 7, Alexander de anima libri mantissa p. 179, 6 Bruns; Alexander Aphrod. De fato cp. 8 p. 174, 1 Bruns, Theodoretus graec. Affect. cur. p. 87, 41.

sie unverursacht, denn nichtnotwendige Ursachen kennen sie nicht.⁸⁷⁸ Potentiell ist die Erkenntnis des lückenlosen Kausalzusammenhangs erreichbar und umfasst sowohl die Kenntnis der *causae efficientes* als auch der *causae finales*, die für die Stoiker identisch sind. Dass es zu Erkenntnisdefiziten kommt, liegt darin, dass es den Menschen in der Regel nicht möglich ist, wie Gott den gesamten Zusammenhang zwischen gegenwärtigen Ursachen und zukünftigem Geschehen zu übersehen. Mantikern ist es möglich, mit Hilfe der gottgegebenen Zeichen Aussagen weitergehende Aussagen zu machen.⁸⁷⁹

Der Vergleich dürfte bereits deutlich gemacht haben, dass Kants Vorstellung von Zufälligkeit eher dem stoischen als dem aristotelischen Modell ähnelt. Ein kurzes Resümee der herausgearbeiteten relevanten Unterschiede soll jedoch vor dem Eingehen auf spezifische Besonderheiten des kantischen Modells im Unterschied zum stoischen gegeben werden:

Für Kant und die Stoiker gilt (mit den für Kant unten zu explizierenden Besonderheiten): Es gibt nichts Unverursachtes und alles geschieht durch notwendige Ursachen. Nichtnotwendiges wäre Zufall. Da es Nichtnotwendiges nicht gibt, da alles verursacht ist, gibt es keinen Zufall.

Für Aristoteles gilt: Es gibt nichts Unverursachtes, aber nicht alles geschieht durch notwendige Ursachen. Da es Nichtnotwendiges gibt, haben Zufall (*τύχη*) und von selbst Geschehenes (*αὐτόματον*) einen positiven Platz innerhalb zielgerichteten Geschehens.

Beide Modelle sind gegen die Form von Zufall (=Unverursachtes), die es bei Demokrit und Epikur gibt, gefeit.

Alexander von Aphrodisias fasst in seiner Verteidigung des aristotelischen Konzepts gegen das stoische die aristotelische Position folgendermaßen zusammen: *Ὅστε τοῖς τοῦτον τὸν τρόπον λέγουσιν ἅμα μὲν ἔπεται τὸ μηδὲν ἀναίτιως γίνεσθαι λέγειν, ἅμα δὲ τὸ σώζειν τὸ τε ἀπὸ τύχης καὶ αὐτομάτως γίνεσθαι τινα καὶ εἶναι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῶν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' οὐ φωνὴν μόνον.*⁸⁸⁰

Kant nun arbeitet nicht direkt mit dem Argument der eingeschränkten Reichweite der menschlichen Fähigkeiten zur Einsicht in die *causae efficientes*, wie es z. B. vor ihm noch Descartes und Spinoza getan hatten⁸⁸¹, sondern indem der Verstand transzendental die Kau-

⁸⁷⁸ Vgl. das Referat der stoischen Lehre bei Alexander von Aphrodisias in *De fato* 22: *Διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἓνα μένειν αἰεὶ, κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικοῦμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις· ἢν εἰσάγεσθαι, εἰ μὴ πάντα τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα ἔχοι τινὰ αἷτια προγεγονότα οἷς ἐξ ἀνάγκης ἔπεται· ὅμοιον τε εἶναι φασιν καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναίτιως <γίνεσθαι τι ὥσπερ τὸ> γίνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος.*

⁸⁷⁹ Vgl. SVF II 944 – Cicero de divinatione I 56, 127.

⁸⁸⁰ Alexander von Aphrodisias, *De fato* 24.

⁸⁸¹ Descartes formuliert seine Stoßgesetze gegen die Theorie, etwas strebe „von selbst“ nach Ruhe oder Bewegung. Es wird an dieser Stelle kein Gegner genannt. Konkret ist dieser aber wohl die aristotelische Theorie des natürlichen Ortes, nach dem Elemente von sich aus streben. Descartes präsentiert sein Argument jedoch so, dass es der stoischen Argumentation gegen die epikureische Ursachenlosigkeit ähnelt. Aristoteles würde das Argument nicht treffen, denn die Bewegung eines Körpers auf seinen natürlichen Ort zu wäre für ihn nicht ursachenlos, sondern nur ohne eine äußere Ursache. Dem cartesischen Standpunkt, für den für das Eintreten von Bewegung und Ruhe immer äußere Ursachen erforderlich sind, muss eine Theorie, die von Bewegung ohne äußere Ursachen spricht, im Grunde wie Epikurs *clinamen* erscheinen. Als Gegenmittel präsentiert Descartes sein Gesetzeskonzept, da für Spontanbewegungen gelte: „*legibus naturae quàm-maximè adversatur*“. Gestützt wird diese Behauptung mit dem auch von den Stoikern vorgebrachten Argument, der Abweis einer von selbst erfolgenden

salrelation als notwendige Bedingung der Möglichkeit für Erfahrung überhaupt bereitstellt, wird auf einer Ebene, die noch vor der besonderen Erfahrung angesiedelt ist, bereits eine bestimmte Form von Zufälligkeit eliminiert. Probleme in Form einer weiteren Zufälligkeit entstehen auf der Ebene besonderer Erfahrung, für die die transzendentalen Gesetze des Verstandes nicht hinreichend sind (s. dazu die Ausführungen in Kapitel 2 dieses Teils). Denn dass der Mensch überall Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge in Form von *causae efficientes* ausmachen kann und muss, nützt ihm für die konkrete Erfahrung nicht viel. Das Problem der von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* behandelten Zufälligkeit des Besonderen geht also über die Form von Zufälligkeit hinaus, die bei den Stoikern und noch bei Descartes und Spinoza durch gesteigerte Erkenntnisfähigkeit für *causae efficientes* – im Bereich der besonderen Erfahrung – zum Verschwinden gebracht werden könnte. Die für Kants Modell von Finalität relevante Zufälligkeit ist nicht im grundsätzlichen Mangel eines einheitlichen Erkenntnisvermögens, sondern durch das für den Menschen spezifische Verhältnis zweier zueinander bedingt: durch das „Verhalten *unseres* Verstandes zur Urteilskraft“, in dem „eine gewisse Zufälligkeit“ (V 406) liegt. Die Zufälligkeit dessen, was der Verstand konstituiert, kann nur auf einer anderen Ebene, der der reflektierenden Urteilskraft, die für sich selbst zur Quelle eines Prinzips wird, aufgehoben werden. Letztlich liegt der Grund also in der prinzipiellen kognitiven Ausstattung des Menschen, seinem diskursiven Verstand, für den die Rede von Zwecken nur eine Hilfskonstruktion, eine „Nothülfe“ (V 390) bzw. regulatives Prinzip ist, welches für einen intuitiven Verstand gar nicht nötig wäre. Dies liegt wiederum in der typisch kantischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich begründet (vgl. V 402). Für die Stoiker ist das

Bewegung werde nicht dadurch, dass uns diese im Einzelfall (noch) verborgen sein könnte, tangiert. Die Rede, dass etwas von selbst, „*sua sponte*“, geschehe, ist auch für Descartes nur möglich, weil uns Ursachen im Einzelfall verborgen sein können („*ob causas quae sensus nostros latent*“ bzw. „*à causis nobis ignotis*“). Konkret verhindern also die aus der Unveränderlichkeit Gottes abgeleiteten Regeln oder Naturgesetze (*regulae quaedam sive leges naturae*) Descartes', dass etwas ohne eine äußere Ursache seinen Zustand der Ruhe oder Bewegung verändert (Descartes 1897 ff., VIII.1 62-63 – *Principia philosophiae* II 37). Ausdrücklich formuliert worden ist das Prinzip des universalen gesetzlichen Determinismus zum ersten Mal für die Neuzeit bei Spinoza. Im *Tractatus-theologico-politicus* wird gesagt, alles werde „*ex legibus universalibus naturae determinari ad existendum, & operandum*“ (Spinoza 1925, III 58 – *Tractatus-theologico-politicus* IV) ausgesprochen. In Spinozas Handschrift, der *Ethica ordine geometrico demonstrata*, folgt aus der unverbrüchlichen Geltung der göttlichen Naturgesetze der Ausschluss jeglicher Kontingenz. Wenn nämlich gilt: „*Omnia inquam, in Deo sunt, & omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, & ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur*“ (Spinoza 1925, II 60 – *Ethica ordine geometrico demonstrata* I 15), so heißt dies auch: „*In rerum naturâ nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum & operandum*.“ (Spinoza 1925, II 70 – *Ethica ordine geometrico demonstrata* I 29). Nur „*respectu defectû nostrae cognitionis*“ ist noch die Rede von Kontingenz möglich, „*quòd ordo causarum nos latet*“, obwohl „*nihil absolutè in rebus dari, probter quod contingentes dicantur*“ (Spinoza 1925, II 74 – *Ethica ordine geometrico demonstrata* I 33, Scholium I). Abzüglich des Gesetzesbegriffs ähnelt die Argumentation doch sehr dem, was Alexander von Aphrodisias in den Kapiteln 7 und 8 seiner Schrift *De fato* als stoische Lehre referiert: Die Stoiker hätten der Sache nach den Zufall aufgehoben, den Namen jedoch für das, was zwar aus Notwendigkeit immer eine vorangehende Ursache habe, dem menschlichen Denken jedoch verborgen (*αἰτία ἄδηλος ἀνθρώπινῳ λογισμῷ*) sei, reserviert (vgl. Alexander von Aphrodisias, *De fato* 7-8).

Zweckprinzip hingegen eine Eigenschaft des Weltlogos, der sowohl für Menschen als auch für Götter im Sinne eines Seins- und Erkenntnisprinzips gleiche Relevanz besitzt.

Kants Modell spaltet also gewissermaßen das stoische in zwei Komponenten auf: Für ihn gibt es zwei Erkenntnisstufen, die des Verstandes für die *causae efficientes* und die der reflektierenden Urteilskraft für die *causae finales*. Auf der ersten Stufe der *causae efficientes* ließe sich ein Vergleich zum atomistischen telosfeindlichen Modell ziehen. Stoisches Niveau wird erst erreicht, wenn durch den Zweckbegriff die – mit epikureisch denkbare – zufällig entstandener Notwendigkeit zu vereinbarende – Zufälligkeit der besonderen Erfahrung für den Verstand durch die reflektierende Urteilskraft gesetzmäßig gemacht wird. Die erste Stufe ist bereits durch die transzendentalen Gesetze des Verstandes durch eine eigene spezifische Gesetzmäßigkeit bestimmt gedacht, welche nur noch nicht ausreichend für die konkrete besondere Erfahrung ist. Zufälligkeit bleibt also auch hier – wie schon in der *Kritik der reinen Vernunft* – etwas Relatives: zufällig für den Verstand, für die reflektierende Urteilskraft nicht. Trotz der Differenzen im Einzelnen ist das Ergebnis des stoischen und kantischen Modells annähernd gleich: die Ausschaltung des Zufalls auf allen möglichen Ebenen ermöglicht das Verständnis einer kausal und final durchgängig geordneten Welt ohne Kontingenzen. Wie das zweigestufte kantische Modell im Einzelnen funktioniert und welche weiteren Gemeinsamkeiten und Differenzen zur Stoa bestehen, soll im nächsten Kapitel zur Sprache kommen.

4.4 Rolle der *causa efficiens*

Fragt man, welchen Stellenwert bei Kant die *causa finalis* hat, so weist die Antwort überraschende Parallelen zum stoischen Ursachenmodell auf. Inwiefern dies gilt, soll in diesem Abschnitt besprochen werden. Bei Kant wird Finalität als besonderer Blickwinkel der Vernunft auf die Form von „Verknüpfung“ gesehen, die der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge eine der Bedingungen der Möglichkeit für Erfahrung überhaupt darstellt.⁸⁸² In der Stoa ist etwas Ähnliches der Fall, auch wenn es einen spezifischen Unterschied im Hinblick auf die Bedeutung von Finalität zu Kant gibt, dessen Herausarbeitung jedoch zur präzisen Verortung stoischen Gedankenguts bei Kant weiterhilft. Dass eine gedankliche Gemeinsamkeit zwischen der Stoa und Kant besteht, wird auch durch negative Abgrenzung deutlich: Bei Aristoteles macht die Rede von verknüpften Ursachen und Wirkungen keinen Sinn: Das *τέλος* einer Sache wird nicht als antizipierte Wirkung einer von ihm unterschiedenen Ursache, sondern selbst als (nichtmaterielle) Ursache einer Sache verstanden, aufgrund von deren Eidos und anderer Ur-

⁸⁸² Vgl. KrV B 232: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“

sachen, wie der Bewegungsursache, Prozesse in Gang gesetzt werden können, welche dann den Zustand herbeiführen, der dem $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ entspricht.⁸⁸³ Diese bei Aristoteles eher zweitrangigen Prozesse stellen die Stoa und auch die Neuzeit allgemein in den Vordergrund, wobei Letztere sie insbesondere terminologisch als Ursache-Wirkungsverhältnisse beschreibt.

Zunächst zu Kant: In § 65 bestimmt er das Verhältnis von Kausalität und Finalität näher. Die gleich zitierte Stelle ist für Kants Verständnis von Finalität in der dritten Kritik bzw. für das, was als dieses im Folgenden modellhaft herausgearbeitet werden soll, sehr zentral. Für die folgenden Ausführungen stellt sie die entscheidende Grundlage dar, weshalb noch häufiger auf sie zurückgegriffen werden muss.

„Die Causalverbindung, sofern sie bloß durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein. Diese Causalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (nexus effectivus). Dagegen kann aber doch auch eine Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist.“ (V 372)

Finalität erscheint hier als andere Perspektive auf Wirkungen innerhalb von Ursache-Wirkungs-Verknüpfungen, nicht aber als eigenständiger und der Sache nach diesen Verknüpfungen vorausgehender und sie bestimmender formaler Faktor. Die zuerst angesprochene, durch den Verstand gedachte Kausalverknüpfung wird ausführlich thematisiert in der zweiten Analogie der Erfahrung in der *Kritik der reinen Vernunft*. Als unumgängliche Bedingung der Möglichkeit für Erfahrung wird dort herausgestellt, dass in einem Geschehen die Folge immer etwas Vorhergehendes voraussetze, auf das es „nach einer Regel“ (KrV A 193 / B 238) folge. Wichtig ist jedoch zu beachten, dass Kant sagt, dass diese Analogie zwar beinhalte, dass die Folge notwendig nach einer Regel auf irgendetwas Vorhergehendes folge, nicht aber, dass es sich genau bestimmen lasse, auf welches bestimmte Vorhergehendes sie folge:

„Nach einer solchen Regel also muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und dasjenige bestimmen (durch Apprehension) was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch auf *irgend einen vorigen*; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimmte folgende notwendig. Daher, weil es doch etwas ist, was folgt, so muß ich es notwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. notwendigerweise, folgt, so daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgendeine Bedingung sichere Anweisung gibt, diese aber die Begebenheit bestimmt.“ (KrV A 193-194 / B 238-239)

⁸⁸³ Vgl. zu diesem Aspekt auch Wieland 1962, 266.

Das zugrunde gelegte Modell von Kausalität ist relativ einfach, da es von einem alltäglichen Sprachgebrauch ausgeht: Jede Begebenheit wird als Folge innerhalb einer Kausalkette verstanden, die durch jeweils eine Ursache bedingt gedacht wird, nicht aber durch eine Totalität einzelner Bedingungen.⁸⁸⁴ Die Kernaussage dürfte wohl in Folgendem bestehen: Man kann beim Vorliegen von Ursache a zwar sagen, dass sie b notwendig bedingt, nicht aber ausgehend von b, dass es notwendig durch a bedingt wurde, weil b ja nur „auf irgendeine Bedingung sichere Anweisung gibt“. Hier stellt sich eine Schwierigkeit ein: Heißt das, dass b generell außer durch a auch durch andere Ursachen, wie c, d usw. hätte bedingt werden können, oder heißt das, dass uns dies nur aus der Perspektive der Erfahrung überhaupt so erscheint, da durch die Anwendung des transzendentalen Grundsatzes der Kausalität nur ausgemacht werden kann, dass alles Geschehene auf irgendeine Ursache nach einer Regel folgt, nicht aber, auf welche? Die Antwort Kants würde vermutlich sein, dass die Beantwortung dieser Frage von der Perspektive der Erfahrung überhaupt aus nicht zu beantworten ist, eben weil sie etwas betrifft, das erst für die besondere Erfahrung relevant wird. In welcher Weise dies gilt, soll weiter unten diskutiert werden. Auf jeden Fall kann man dem Zitat entnehmen, dass der transzendente Grundsatz der Kausalität nur eine Determination in eine Richtung, nämlich abwärts, besagt. Finalität, wie sie in der oben zitierten Zentralstelle als Aufwärtsdetermination bestimmt wurde, kann hier also noch gar nicht – weder positiv noch negativ – behauptet werden, da dafür ja gerade gesagt werden müsste, dass ausschließlich Ursache a notwendig um b willen da ist, von b dann aber nicht mehr behauptet werden könnte, dass es „auf irgendeine Bedingung“, also auch möglicherweise auf c, d usw. „sichere Anweisung gibt“. Die Frage nach der genau bestimmten vorhergehenden Ursache interessiert hingegen hier überhaupt nicht. Bedingung der Möglichkeit für Erfahrung überhaupt im Sinne der zweiten Analogie ist ja nur, dass überhaupt Ursache-Wirkungs-Verhältnisse vorliegen, durch die die Zeitfolge bestimmt wird. Welche das sind, ist hier uninteressant. Die bloße Kausalmechanik und auch die Kategorientafel der *Kritik der reinen Vernunft* kommen ohne Finalität aus. Für die besondere Erfahrung reicht aber dies gerade nicht mehr aus, und die weitere Bestimmung derjenigen Ursachen, die eben genau um der Wirkungen willen da sind, kann und muss erfolgen. Bevor dies genauer begründet wird, soll zunächst auf den Zusammenhang von Kausalität und Finalität in der Stoa geblickt werden.

Die Hauptquellen sind bestimmte Stellen in Alexander von Aphrodisias' Schrift *De fato*, wo das Kausalprinzip ähnlich wie bei Kant formuliert wird. So heißt es dort z. B.: $\Phi\alpha\sigma\iota\nu$ (die

⁸⁸⁴ Vgl. dazu Stegmüller 1969, 433-446.

Stoiker, U. S.) [...] (es folgt ein genitivus absolutus) καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ (ἐν τῷ κόσμῳ, U. S.) γινομένου ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ (bezieht sich auf τινὸς zurück, U. S.) καὶ συνήφθαι ὡς αἰτίῳ ἑτερόν τι, μήτ' αὖ τῶν ἐπιγινόμενων τινὸς ἀπολελύσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μὴ τινι ἐξ αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὥσπερ συνδεομένον, ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ ἑτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἡρτημένον αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται. [...] πάντα τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα ἔχει τινὰ αἴτια προγεγονότα, οἷς ἐξ ἀνάγκης ἔπεται.⁸⁸⁵ Cicero hatte in *De fato* als stoische Annahme referiert: „omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis“⁸⁸⁶. Das Ursachenmodell, das hier begegnet, handelt ausschließlich von Ursachen, die ihrer Wirkung äußerlich und vorhergehend sind. Es wurde bereits in Abschnitt 4.2 dieses Teils gezeigt, dass von der Gesamtperspektive des Kosmos her gesehen auch individuelle Naturen letztlich wiederum nur Teile für das Ganze sind bzw. von diesem als Mittel zu seiner Selbsterhaltung gebraucht werden. Sie sind also Glieder innerhalb des Ursache-Wirkungs-Systems. Wenn ein Ursachenmodell, in dem alles letztlich als einer Wirkung äußerliche Ursache fungiert, für spezifisch stoisch gehalten werden kann – was wohl mit einiger Plausibilität behauptet werden kann –, ergeben sich für die Stoiker jedoch letztlich Probleme, die sich mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr lösen lassen, die sie aber nicht als solche thematisieren. Die Problemgenese lässt sich in zwei Schritten beschreiben:

1. Die Stoiker differenzieren an einigen Stellen die Gattung „Ursache“, wobei Anzahl und Arten der Ursachenarten in den verschiedenen Texten differieren.⁸⁸⁷ Die Differenzierung als solche wäre ein Kapitel für sich und kann hier nicht näher besprochen werden. Mit der Einführung von *συναίτια* und *σύνεργα* wollen die Stoiker dem Umstand gerecht werden, dass es im konkreten Einzelfall nie nur eine Ursache ist, die eine Wirkung auslöst, wie ihre Ursachenlehre es suggeriert, sondern mehrere, die zusammenwirken. Wichtig für die hier folgende Argumentation ist diejenige Ursache, die als *συνεκτικὸν αἶτιον*⁸⁸⁸ angesprochen wird und mit der eine Ursache gemeint ist, die für den inneren Zusammenhalt der Teile von Einzelnem, die *ἕξις* oder spezielle *φύσις* von etwas, verantwortlich ist und diesem daher nicht äußerlich sein kann.⁸⁸⁹ Forscher vertritt die These, das *συνεκτικὸν αἶτιον* erfülle bei den Stoikern das, was bei Aristoteles

⁸⁸⁵ SVF II 945 – Alexander Aphrod. de fato cp. 22 p. 191, 30 Bruns.

⁸⁸⁶ Cicero, *De fato* 10.21.

⁸⁸⁷ Für weitere Information vgl. Frede 1980 und Forschner 1995, 90-97.

⁸⁸⁸ Vgl. z. B. SVF II 351, 354-356, 945 – Clemens Alexandrinus *Stromat.* VIII 9 (Vol II. p. 933 Pott.); Galenus *def. med.* 154-160 Vol. XIX p. 392 K., Galenus *adv. Iulianum* 6 Vol. XVIII A p. 279 K. und 298, Galenus *synopsis librorum de pulsibus* 9. Vol. IX p. 458 K.; Alexander Aphrod. de fato cp. 22 p. 191, 30 Bruns. Die Differenzierung der einen aktiven Ursache, die die Stoiker anerkannt haben, in eine Vielzahl von einzelnen Ursachen und speziell das Verhältnis von *προκαταρχτικὸν αἶτιον* und *συνεκτικὸν αἶτιον* ist schon aufgrund der schmalen Quellenlage ein Problem. Vgl. zum Komplex insgesamt ausführlicher Frede 1980.

⁸⁸⁹ Vgl. SVF II 351 – Clemens Alexandrinus *Stromat.* VIII 9 (Vol. II p. 933 Pott.): τὸ δὲ συνεκτικὸν συνωνύμως καὶ αὐτοτελὲς καλοῦσιν, ἐπειδὴ αὐτάρκως δι' αὐτοῦ ποιητικὸν ἐστὶ τοῦ ἀποτελέσματος.

die φύσις im Sinne einer „immanente[n] ‚Ursache‘ des Seins und Soseins konkreter substantieller Dinge“⁸⁹⁰ leistet. Dies mag von einer bestimmten – eingeschränkten – Perspektive her auch richtig sein, in letzter Konsequenz kann es jedoch für die Stoiker aus dem bereits in Abschnitt 4.2 dieses Teils genannten entscheidenden Grund, dass dadurch die Einheit des Kosmos aufgehoben würde, keine anderen als äußere Ursachen geben. Und auch Forschner bemerkt, dass die Stoiker für das συνεκτικὸν αἴτιον „wenn auch nicht zeitlich, so doch der Sache nach ein[en] terminus a quo von einem terminus ad quem [...] unterscheiden“, denn auch das συνεκτικὸν αἴτιον müsse irgendwann den Zustand, den es aufrechterhält, herbeigeführt haben. Daneben bleibt es als diejenige Instanz, die für die Einzelnatur einer Sache verantwortlich ist, sowieso immer Glied in der Kette äußerer Ursache-Wirkungs-Verhältnisse, die für es als übergeordnete συνεκτικὰ αἴτια fungieren⁸⁹¹, weil ja – wie ebenfalls bereits in Abschnitt 4.2 dieses Teils gezeigt wurde – die Einzelnaturen von der Allnatur wiederum als Mittel zu etwas anderem gebraucht werden und somit als Wirkursachen für bestimmte Zwecke fungieren. Letztlich lassen sich also auch die unterschiedlichen Ursachentypen auf das Grundmodell äußerlicher Verursachung zurückführen. Auf diese Weise kann das Problem des συνεκτικὸν αἴτιον, das darin besteht, dass mit dem Bestehen einer autarken Ursache das stoische Ursachenmodell gesprengt würde, auf folgende Weise gelöst werden: Das συνεκτικὸν αἴτιον kann zwar vorläufig und perspektivisch als autark angesprochen werden kann, muss von einem höheren Standpunkt aber wiederum in das Ganze integriert werden.

2. Diese Lösung funktioniert jedoch nicht mehr für die stoische φύσις par excellence, die Allnatur, die letztlich den Gesamtkosmos als eine Art Super-συνεκτικὸν αἴτιον zusammenhält.⁸⁹² Das Problem entsteht dadurch, dass die Stoiker nicht nur jedes Glied in der Ursache-Wirkungskette als Ursache ansprechen, sondern auch das Gesamt dieser Kette, zu dessen Erhaltung die Einzelursachen als Teile ja letztlich dienen: z. B. als „causa

⁸⁹⁰ Forschner 1995, 93.

⁸⁹¹ Vgl. die Lösung bei Frede 1980, 284: „[T]hough the antecedent cause is only the antecedent cause of what the object does, it at the same time is the perfect cause of the state of the *sunektikon* which thus affected makes the object do what it does. Though this will hardly do as it stands, we now can look for an explanation along the following lines: we assume that all antecedent causes are antecedent causes of something *p* by being *sunektika* for a *sunektikon* *s* of a passive affection *q* such that a *sunektikon* *s* in state *q* is a perfect cause of *p*. In this case it would turn out that the relation between the antecedent cause and the effect can be analysed into at least two relations, each of them between a perfect cause and its effect and hence of them covered by the laws for containing causes.”

⁸⁹² Vgl. bei SVF II 1132 – DL VII 148 die Unterscheidung der zwei Arten von φύσις, der Allnatur und den Einzelnaturen: φύσιν δὲ ποτε μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτε δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς. ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους, ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὀρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρωῖσα ἀφ’ οἷων ἀπεκρίθη.

aeterna rerum“⁸⁹³ bzw. *αἰτία*⁸⁹⁴ im speziellen Sinne. Wenn dieses Gesamt jedoch auch selbst Ursache sein soll, kann es nur Ursache von sich selbst, und zwar Ursache seiner selbst zur gleichen Zeit und für den gleichen qualitativen Zustand sein, da es außer dem Gesamt nichts gibt, was es verursachen könnte. Die stoische Ursachenlehre scheitert letztlich am Immanentismus des rationalen Prinzips. Dazu einige Ausführungen: Das Grundmodell von Verursachung besteht, wie gesehen, in einer nach vorne und nach hinten offenen und unendlichen Kette. Die damit gegebene logische Konsequenz des infiniten Regresses in zwei Richtungen lässt sich in gewisser Weise noch in ein organisch-zyklisches Modell mit bei jedem Kreislauf qualitativ veränderten Gliedern überführen, wie es die Stoiker in ihren Vergleichen der Welt mit Lebewesen⁸⁹⁵ auch gedacht haben müssen. Wenn dabei jedoch auch die These des immanenten rationalen Prinzips, das sich durch seine Aktivitäten selbst erhält, aufrechterhalten werden soll, entstehen Probleme. Denn ihm selbst geht nichts mehr als äußerer Ursache vorher und es muss letztlich auch Ursache seiner selbst im strikten Sinne der qualitativen Identität sein. Für die Finalität ergibt sich das Gleiche. Ist bei strikter Anwendung des Modells alles für etwas anderes da, muss die Welt selber Selbstzweck sein, also sich selber dienen. Das Problem kann durch folgendes Schema veranschaulicht werden:

⁸⁹³ Vgl. SVF II 921 – Cicero de divinatione I 55, 126.

⁸⁹⁴ Vgl. SVF II 913 – Stobaeus eclog. I 79, 1 W.

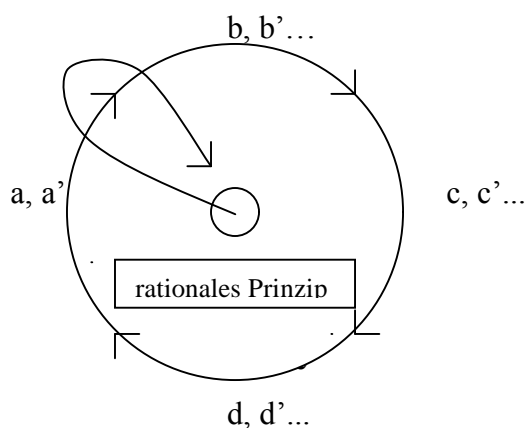
⁸⁹⁵ Vgl. z. B. SVF II 528 – Arius Didymus apud Eusebium praep. Evang. XV 15 p. 817, 6 und die weiteren im Index SVF IV 86 angegebenen Stellen.

1. Kettenmodell:

in infinitum $\rightarrow a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow$ in infinitum

Das Modell ist überführbar in Modell 2.

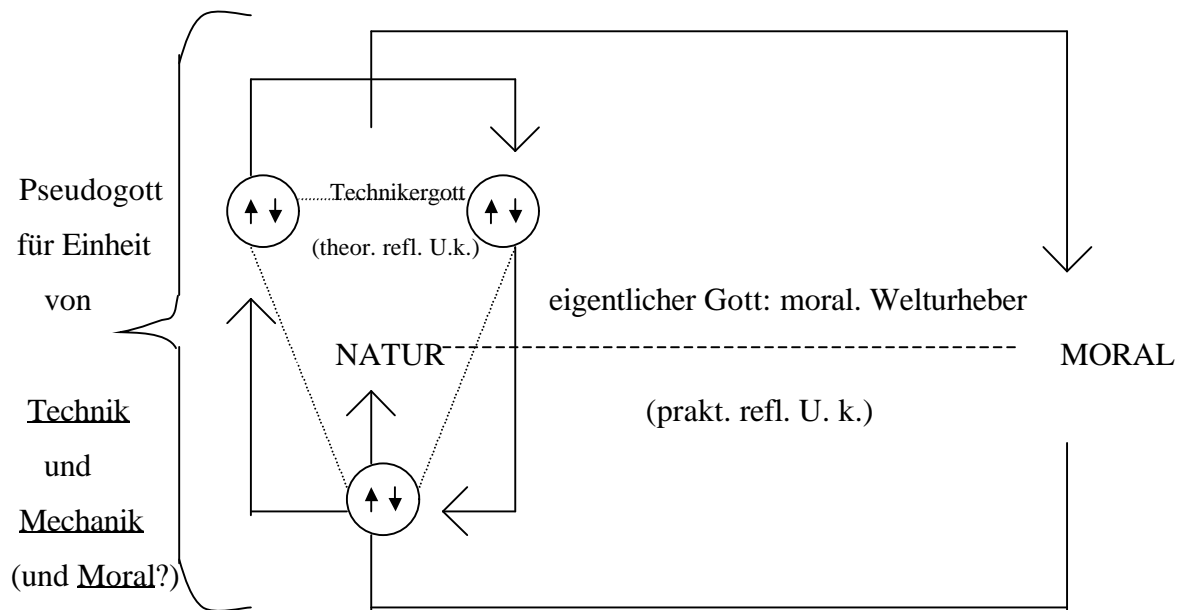
2. Organisch-zyklisches Modell:



Das sich hier abzeichnende Dilemma, das darin besteht, dass der Zyklus dann, wenn er in seiner Gesamtheit Ursache sein soll, wie ein Glied einer Kette behandelt werden müsste, er dies aber als etwas, das erst durch das Zusammenwirken der Glieder zustande kommt bzw. diese dafür gebraucht, gar nicht sein kann, weil es nur ihn selbst und eben keine davon unterschiedene Kette gibt, lässt sich mit stoischen Prämissen nicht mehr lösen. Wie der Ursachencharakter der alles durchwaltenden Ursache letztlich aussehen soll, ist mit ihrer eigenen Ursachenlehre nicht zu erklären. Die Lösung, die die Stoiker für die Entstehung des Kosmos und des mit ihr identisch gedachten Gottes anbieten, wird diesen Schwierigkeiten nicht wirklich Herr: Gott ist als aktives Prinzip ungeworden und unvergänglich und erzeugt als δημιουργός aus sich heraus und wohl mit sich selbst als Material den Kosmos, den er nach bestimmten zeitlichen Abständen wieder in sich vergehen lässt.⁸⁹⁶ Auf diese Weise ist er als äußerliche Ursache Ursache von sich selbst als einem bestimmten, von der unbestimmten Qualität des bloßen aktiven Prinzips unterschiedenen, qualitativen Zustand, nämlich insofern er Kosmos ist bzw. wird. Als derjenige jedoch, der in jeglicher Zuständigkeit, als Kosmos oder nach dem Weltenbrand als rationales Prinzip ungeworden und unvergänglich ist, muss er sich selbst erhalten, also gleichzeitig Ursache und Wirkung sein. Es ist bei der folgenden weiteren Besprechung des stoischen Modells und der Nähe des kantischen zu ihm – vor allem in Abschnitt 7.3.1 dieses Teils – darauf zu achten, ob Kant ebenfalls in dieses Dilemma gerät bzw. wie er es vermeidet oder löst. Soviel vorweg: Kant konstatiert weder für die Stoiker ein solches Dilemma noch verfällt er ihm – und Letzteres gerade durch eine originelle Integration und Überschreitung der stoischen Theorie durch ein dreistufiges Modell von ineinander verschachtelten Systemen und einen transzendenten Gottesbegriff, der die Natur um eines mora-

⁸⁹⁶ Vgl. SVF II 526 – DL VII 137: λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τῶν θεῶν τῶν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιάς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ αὐτοῦ γεννῶν.

lischen Endzwecks willen gebraucht, welcher außerhalb ihrer selbst liegt und weswegen er als Schöpfer angesprochen werden kann. Bei Kant werden jedoch andere Schwierigkeiten für das Verhältnis der unterschiedlichen göttlichen bzw. pseudo-göttlichen Instanzen auftreten, die er neben dem einen vollbestimmten Gottesbegriff für seine Argumentation benötigt. Unter vorläufiger Vernachlässigung dieser Schwierigkeiten lässt sich das kantische Modell graphisch folgendermaßen skizzieren:



Mit Ausnahme der Regel, des Gesetzes, das die Stoiker aus bestimmten Gründen, die hier nicht weiter diskutiert werden können, noch nicht in der Weise kennen, wie sie Kant versteht, findet man die Formulierung der stoischen Ursachenlehre, wie sie bei Alexander von Aphrodisias zu finden ist, ganz ähnlich bei Kant. In der A-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert er den „Grundsatz der Erzeugung“ folgendermaßen: „Alles was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt.“ (KrV A 189) Wenig später heißt es in beiden Auflagen: „Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt.“ (KrV A 195 / B 240) Verfolgt man jedoch Alexander von Aphrodisias’ Darstellung der stoischen Ursachenlehre weiter, so wird deutlich, dass für die Stoiker offenbar nicht nur gilt, dass alles was geschieht, etwas voraussetzt, auf das es notwendig als einer Ursache folgt, sondern auch, dass dieses etwas nicht irgendetwas ist – wie bei Kant vom Standpunkt der zweiten Analogie der Erfahrung aus –, sondern eine genau bestimmte Ursache darstellt, die speziell um der von ihr ausgelösten Wirkung willen existiert. D. h. für die Stoiker fallen die von Kant in dem zentralen Zitat getrennten zwei Ebenen von Kausalität und Finalität bzw. Abwärts- und Aufwärts-

determination auf einer Ebene zusammen. So ist anhand eines Beispiels die Rede davon, dass nach Art einer Kette das Folgende mit dem Vorgehenden so verknüpft sei (*τῷ δίκην ἀλύσεως τοῖς πρώτοις συνηρτῆσθαι τὰ δεύτερα*), dass das Vorgehende um des Folgenden willen da sei: *εἰ <μὲν ὁ> φλοιὸς ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεκα τοῦ περικαρπίου, τὸ δὲ περικάρπιον τοῦ καρποῦ χάριν, καὶ ἀρδεύεται μὲν ἵνα τρέφεται, τρέφεται δὲ ἵνα καρποφορῇ* (es folgt die Kritik Alexanders an der stoischen Auffassung)⁸⁹⁷. Jede Ursache bringt notwendig eine Wirkung hervor, ist also um dieser Wirkung willen da, so dass auch jede Wirkung notwendig diese Ursache hat. Finalität und Kausalität fallen restlos zusammen. Prinzipiell ist das überall nachweisbar und der Zufall nur ein Erkenntnismangel. Dies hat weitreichende Folgen für die stoische Ethik: Da die Natur selbst als Vorsehung als nach vorgesetzten Zwecken herstellend handelnd gedacht wird – was bei Aristoteles, wie bereits kurz angesprochen, völlig unmöglich, in der Stoa in der unten zu zeigenden Weise und bei Kant in modifizierter Form des stoischen Modells wieder möglich ist –, und infolge der vollständigen Determination des stoischen Kosmos, in dem es keinen Zufall gibt und auch *fatum* und *providentia* identisch sind⁸⁹⁸, macht eine Unterscheidung nur noch für den Standpunkt, den man einnimmt, Sinn: Entscheidend ist dann nur das eigene Selbstverständnis: Ob man der vom *fatum* Gezogene oder (vorsorglich) Geleitete sein will: „*Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.*“⁸⁹⁹ Die *causa finalis* verliert auf diese Weise den Charakter einer unabhängig von der *causa efficiens* bestimmbaren Ursache. Daher sprechen die Stoiker auch allein die *causa efficiens*, das *δι’ ὅ*, das für sie nur noch Wirkursache ist⁹⁰⁰, als Ursache an, die Wirkung hat den Status eines sich notwendig Ergebenden, eines *συμβεβηκός* und ist als *οὗ δὲ αἴτιον* nicht selbst Finalursache.⁹⁰¹ Die *causa efficiens* bekommt eine herausgehobene Stellung als etwas, das einen Wirkprozess in Gang setzt. Die Rede von bestimmten Absichten, die zusätzlich zu der immer mit der Wirkkausalität identischen Finalität von jemandem verfolgt werden – speziell beim herstellenden Handeln, das auch bei Kant paradigmatisch für Finalität ist –, macht noch wenig Sinn. Mit welchen argumentativen Mitteln unter diesen Bedingungen bei der Beschreibung herstellenden Handelns als zweckgeleitetem Verhalten noch weiter konsequent auf die *causa finalis* als eigener Ursache verzichtet werden

⁸⁹⁷ Alexander von Aphrodisias, *De fato* 23.

⁸⁹⁸ Vgl. SVF II 913 – Stobaeus eclog. I 79, 1 W: *εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἡ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων, ἡ λόγος κατ’ ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. μεταλαμβάνει δ’ ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην [...]*

⁸⁹⁹ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 107, 11.

⁹⁰⁰ Vgl. zum dreifachen Gebrauch des Begriffs „Ursache“ in der Stoa Frede 1980, 220-221: Wenn die Stoiker von Ursache als dem *δι’ ὅ* in einem sehr weiten Sinne sprechen, den auch Aristoteles akzeptieren würde, so kann in einem engeren Sinne damit für sie selbst nur die aktive *causa efficiens* gemeint sein, die sie in einem dritten Schritt wiederum in verschiedene aktive Typen von Ursachen ausdifferenzieren.

⁹⁰¹ Vgl. SVF I 89 – Stobaeus Ecl. I p. 138, 14 W. (Ar. Did. fr. 18 p. 457, Diels): *αἴτιον δ’ ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι’ ὃ οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός.*

kann, wird insbesondere in Senecas 65. Brief an Lucilius thematisiert, der kurz besprochen werden soll, bevor eine vertiefte Beziehung des Gesagten auf Kant erfolgt.

Seneca spricht im 65. Brief an Lucilius ganz im Sinne der auch von Alexander von Aphrodisias vorgetragenen stoischen Ursachenlehre allen aristotelischen αἰτίαι mit Ausnahme der causa efficiens den Ursachencharakter ab: „Stoicis placet unam causam esse, id quod facit. Aristoteles putat causam tribus modis dici: [...] Quarta quoque, inquit, his accedit, propositum totius operis.“⁹⁰² Für Seneca fungiert die „efficiens causa“ als „prima[m] et general[is] [...] causa“, der gegenüber alle anderen Ursachen nur noch als „pars“, „instrumentum“ und „supervenienti“ angesprochen werden können.⁹⁰³ Bei Aristoteles selbst kommt der Ausdruck αἰτία ποιητική bei der Einführung der vier Ursachen weder in *Metaphysik* V 2 noch in *Physik* II 3 vor, sondern er spricht schlicht von ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμύσεως⁹⁰⁴. Der Grund mag darin liegen, dass Aristoteles die vier Ursachen nicht am Beispiel der Herstellung der Bronzeskulptur einführt, sondern dieses erst später zur Illustration liefert. Seneca hingegen führt die vier Ursachen an diesem Beispiel ein. Die Rede von „causa efficiens“ schränkt die Funktion der „causa“ auf das „efficere“ bzw. ποιεῖν ein. Aristoteles hingegen hatte die entsprechende Ursache in der Hauptsache zur Erklärung von natürlichen Bewegungen eingeführt. Die bei Seneca zu beobachtende Einengung der aristotelischen Wirkursache unter dem Paradigma herstellenden Handelns auf den stoischen Begriff der aktiven, handelnden Ursache⁹⁰⁵ hat immense Folgen für die weitere Entwicklung des Kausalitätsbegriffs und die Entstehung des modernen Naturgesetzbegriffes gehabt, wie er sich z. B. bei Galilei entwickelt.⁹⁰⁶ Unter anderem ergibt sich „aus dem am Herstellen orientierten Begriff der *causa efficiens*, daß Bewegtes und Bewegendes immer verschiedene Entitäten sein müssen“⁹⁰⁷, eine Tatsache, die auch für das Verständnis von Zweckmäßigkeit weit reichende Folgen hat. In der aristotelischen Formel ist hingegen „weder von einer Dependenz noch von einem Influxus oder gar von einer Handlung die Rede.“⁹⁰⁸ Dies sind jedoch genau die Elemente, die Suárez in

⁹⁰² Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 4.

⁹⁰³ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 12-14.

⁹⁰⁴ Aristoteles, *Metaphysik* V 2 – 1013a. Der Ausdruck ποιητικὸν αἶτιον findet sich jedoch in *De generatione et corruptione* I 7, 324b und in *De anima* III 5, 430a: τὸ αἶτιον καὶ ποιητικόν, ist jedoch nicht terminologisch verfestigt.

⁹⁰⁵ Frede 1980, 219 spricht von einem „general shift in the notion of cause“ und führt weitere Quellen an. Den Ursprung sieht er in der Stoa: „In general it is the Stoics who insist that causes are active, and so it seems to be their influence which has brought about the change in question.“

⁹⁰⁶ Schnepf zeigt, dass der neuzeitliche Kausalbegriff „auf eine bestimmte Interpretation dieses Begriffs, die sich auch bei Thomas von Aquin findet, letztlich aber auf die Stoa und die von ihr beeinflussten Aristoteleskommentatoren zurückgeht.“ (Schnepf 2001, 31)

⁹⁰⁷ Schnepf 2001, 30.

⁹⁰⁸ Schnepf 2001, 39.

seinen *Disputationes Metaphysicae* „multa interpretatione et additione“⁹⁰⁹ aus Aristoteles herausarbeitet, und die für den von Galilei und der Neuzeit insgesamt zugrunde gelegten Begriff von Kausalität bestimmend werden.⁹¹⁰ Ausgehend von der Einführung der *causa efficiens* als aktive, handelnde Ursache im stoischen Sinne betont Seneca weiter, dass sich das Verhältnis zwischen dem, was entsteht, und dem, was dieses bewirkt, überall nachweisen lasse: „Eadem condicio rerum omnium est: ex eo constant, quod fit, et ex eo, quod facit.“ Menschliche Kunst lasse sich durch eben diese zwei Prinzipien erklären, die die Stoiker für das Universum geltend machten: „Omnis ars naturae imitatio est: itaque quod de universo dicebam, ad haec transfer, quae ab homine facienda sunt. Statua et materiam habuit, quae pateretur artificem, et artificem, qui materiae daret faciem: ergo in statua materia aes fuit, causa opifex.“⁹¹¹ Bei Kant lässt sich eine umgekehrte Analogiebildung mit ähnlichem Ergebnis feststellen: Die Natur wird von der reflektierenden Urteilskraft in Analogie zum menschlichen Handeln „technisch“ gedacht. Für Seneca hingegen ist eine Erklärung der Rationalität menschlichen Handelns nur in Analogie zum gestaltenden Weltlogos des Universums möglich. Wiederum wird also die aristotelische Unterscheidung zwischen Kunst und Natur wie selbstverständlich verwischt und die Hauptthese der vorliegenden Untersuchung bestätigt. Wichtig für das Folgende ist, dass bei Seneca für den Ursachencharakter von etwas allein entscheidend ist, dass dadurch etwas real verändert bzw. hergestellt wird, wobei zweitrangig ist, was. Ist für Aristoteles bei Natur- und Kunstprodukten in erster Linie die Form- bzw. Zweckursache bestimmend für das „Das“ dessen, was erreicht werden soll, und die Bewegungsursache dann damit identisch⁹¹², so werden bei Seneca *forma*, *exemplar*⁹¹³ und *propositum* zu beiläufigen Sonderbestimmungen der einen die Materie bearbeitenden *causa efficiens*. Besaß bei Aristoteles die Zweckursache den Primat als Voraussetzung für die Art und Weise des Zusammenwirkens von Materialien⁹¹⁴, so ist deren Status bei Seneca lediglich der einer Wirkursache eines *artifex plus* (irgend-)einer Absicht. Die spezifische Funktion des aristotelischen *Eidos* als notwendiger nichtmaterieller und begrifflicher Bedingung einer Sache als solcher gerät ins Hintertreffen und Form- und Finalursache werden zu einer zweitrangigen Bedingung unter beliebigen anderen Arten von Ursachen, die sich alle *supervenientes* zur *causa efficiens* verhalten.⁹¹⁵ Wie Kants schon be-

⁹⁰⁹ Suárez 1965, 58 – *Disputationes Metaphysicae* XVII I.1.

⁹¹⁰ Zum Komplex, der hier nur angerissen werden kann, vgl. den ausführlichen Aufsatz von Schnepf 2001.

⁹¹¹ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 3.

⁹¹² Vgl. Aristoteles, *Physik* II 7, 198a.

⁹¹³ Dies hält Seneca für einen platonischen Zusatz als fünfte Ursache. Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 7.

⁹¹⁴ Die sogenannte *ἀνάγκη ἐξ ὑποθήσεως*. Vgl. Aristoteles, *Physik* II 9, 200a.

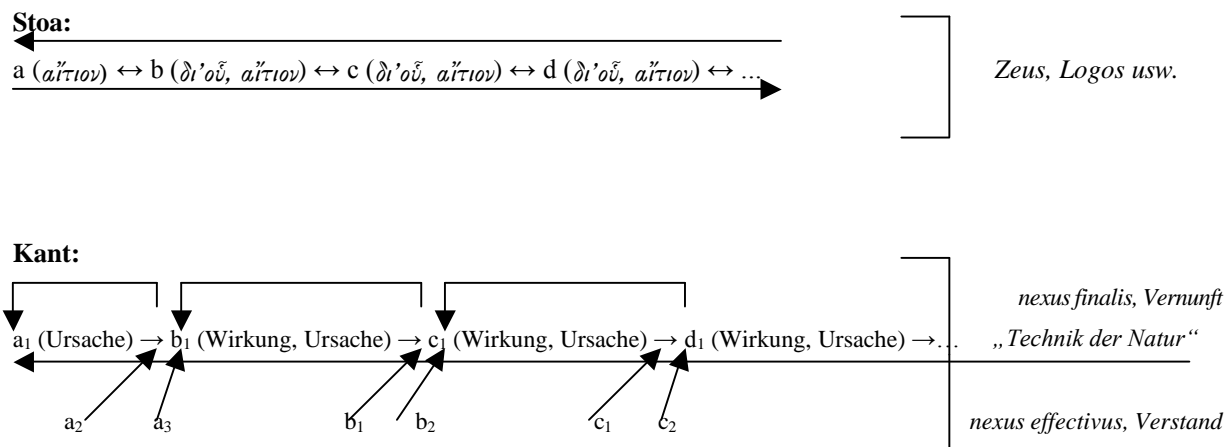
⁹¹⁵ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 14: „Propositum, inquit, artificis, propter quod ad faciendum aliquid accedit, causa est. Ut sit causa, non est efficiens causa, sed superveniens. Hae autem innumerabiles sunt [...]“ Vgl. auch 65, 11, wo Seneca als Kritik an Platon und Aristoteles eine Aufzählung alles dessen liefert, was

sprochener spezifischer Formbegriff ist auch bei Seneca die Form einer Sache später als ihre materielle Realisierung. Für die Finalursache wird Kant jedoch einige Modifizierungen vornehmen.

Die Besprechung der stoischen Passagen sollte zeigen, wie für eine Theorie, in der Kausalität immer final strukturiert gedacht wird, die Einführung einer von dieser Zwangsfinalität unterschiedenen *causa finalis* für den Bereich „freien“ Handelns zum Problem bzw. im Grunde unmöglich wird. Finalität ist per se nur eine besondere Sichtweise auf den alles durchwaltenden Weltlogos: Wenn ich die Reihe abwärts betrachte, kann ich alles nach der *causa efficiens* ($\delta\iota'\acute{o}$) beurteilen: durch a ist b da, durch b c, durch c d usw. Drehe ich die Perspektive um, erscheint aufwärts d als das, um dessen willen c da ist, c als das, um dessen willen b da ist, und b als das, um dessen willen a da ist ($\delta\iota'\omicron\upsilon$). Die spezifische Finalität des herstellenden Künstlers wird als eigentlich überflüssige „zweite“ Finalität nur noch zu einer Sonderbestimmung der *causa efficiens*. Inwiefern diese Argumentation manches mit dem oben angeführten Kantzitat gemein hat, und inwiefern nicht, soll nun besprochen werden. Kant verteilt die zwei stoischen Perspektiven des einen Logos auf die Ursache-Wirkungs-Kette, wie im Zentralzitat gesagt, auf zwei Erkenntnisvermögen, den Verstand und die Vernunft, und ordnet auf diese Weise Kausalität und Finalität zwei verschiedenen Erfahrungsebenen, der Erfahrung überhaupt und der besonderen Erfahrung, zu. Damit die Vernunft und somit Finalität ins Spiel kommt, müssen bei der besonderen Erfahrung ganz bestimmte Bedingungen erfüllt werden, die Kant in den §§ 64 und 65 genau angibt (s. dazu die genaue Analyse dieser §§ in Kapitel 6 dieses Teils). Kant spricht nun zwar im Gegensatz zur Stoa in dem zentralen Zitat für die „Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken)“ die Wirkung als dasjenige an, „was dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist“ (V 372; Unterstreichung von mir, U. S.). Dies gilt jedoch nur für die reflektierende Urteilskraft. Wie der Ursachencharakter der Wirkung im Einzelnen näher zu bestimmen ist (Wirkursache kann sie nicht sein), wird nirgends gesagt. Letztlich kann auch bei Kant die Final„ursache“ nur so gedacht werden, wie Seneca es gezeigt hat: im Rahmen einer kausalen Ursache-Wirkungs-Verknüpfung, bei der zusätzlich die (Wirk-)Ursache so geartet ist, dass sie als Vorstellung einen Einfluss auf die Wahl der Wirk-Ursache ausübt, Senecas „propositum“ des Künstlers: „Die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt *Zweck*.“ (V 426)

man als Ursache ansprechen könnte. Dies treffe schließlich auf alles zu, „quocumque remoto quid effici non potest“.

Kant spaltet also das stoische Modell in zwei Komponenten auf, die sich auf zwei Erfahrungsebenen verteilen: die Kausalität, bei der auf der Ebene der Erfahrung überhaupt nur gilt bzw. gelten kann, dass Wirkungen notwendig durch irgendeine Ursache bedingt werden, nicht aber schon ausgemacht ist, dass eine bestimmte Ursache um der je betrachteten Wirkung willen da ist. Letzteres geschieht erst auf der Finalebene unter bestimmten Bedingungen der besonderen Erfahrung und ist dort sogar notwendig. Denn um etwas in seiner spezifischen Form zu erkennen, muss genau angegeben werden können, warum in diesem speziellen Fall gerade diese bestimmte Ursache-Wirkungskette unverbrüchlich zusammenhängt. Vorgreifend sei bereits gesagt, dass bei Kant die Einführung der zweiten Ebene in engem Zusammenhang mit der „Technik der Natur“ steht, die insofern einen erheblich höheren systematischen Stellenwert als bei den Stoikern besitzt, als Kant diese durch die Vernunft und die reflektierende Urteilskraft gewährleistete Ebene notwendig braucht, um Zweckmäßigkeit überhaupt erst begründet einführen zu können. Für die Stoa ist die „Technik der (Zeus-)Natur“ hingegen nur eine gewissermaßen personifizierte Beschreibung der ohnehin mit der Kausalität gegebenen durchgehenden Finaldetermination. Folgendes Schema soll die Unterschiede verdeutlichen:



Unter Hinzunahme der Vernunftperspektive wird bei Kant verständlich, was für die Stoa immer schon durch den Zeuslogos gewährleistet ist.

Die vorangehenden Überlegungen stützten sich weitgehend auf das Zentralzitat aus der *Kritik der Urteilskraft*, in dem der Zusammenhang von nexus efficiens und nexus finalis relativ abstrakt erläutert wurde. Fragt man jedoch weiter, wie denn im konkreten Fall bei organisierten Wesen die Finalebene mittels des Prinzips der „Technik der Natur“ durch den Menschen eingeführt werden kann, so erfährt man darüber äußerst wenig bei Kant selbst. Im gesamten

zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* verwendet Kant lediglich zwei erläuternde Beispiele: einmal das des sich in dreifacher Weise selbst erzeugenden Baumes in § 64 (V 371-372), das zur Veranschaulichung dessen, was er unter „Naturzweck“ versteht, dienen soll und zweitens eine kurze mit „z. B.“ eingeleitete Passage in § 61, wo über das Verhältnis der einzelnen Körperteile eines Vogels zu der dadurch ermöglichten Funktion der Flugbewegung gesprochen wird (V 360). Das erste Beispiel dient nicht dazu, zu erklären, wie die in einen Baum ablaufenden biologischen Prozesse durch die reflektierende Urteilskraft und ihr Prinzip der „Technik der Natur“ zu verstehen sind, sondern erläutert lediglich anschaulich, unter welchen Umständen eine Anwendung dieses Prinzips einzusetzen hat. Es sagt aber nichts über die Anwendung des Prinzips selbst aus und trägt daher nicht zur Erklärung des kantischen Modells des dem Menschen möglichen Verständnisses des Zusammengehens von *nexus effectivus* und *nexus finalis* bei. Das zweite Beispiel soll zunächst zitiert und dann näher betrachtet werden:

„[W]enn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt: so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Causalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei; d. i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stoßen [...]“ (V 360; Unterstreichungen von mir, U. S.)

Dieses Beispiel liefert anhand eines zur Bewegung fähigen Tieres eine Beschreibung der Eigentümlichkeiten sich selbst organisierender Wesen und kann zur Erläuterung des Unterschiedes von Maschinen und organisierten Wesen dienen. Wendet man diese Unterscheidung auf das Beispiel an, so besteht der Gegensatz des Vogels zu einer von einem äußeren Künstler zum Zwecke der Bewegung in der Luft konstruierten Flugmaschine darin, dass der Vogel „nicht bloß Maschine“ ist. „[D]enn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern e[r] besitzt in sich *bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.“ (V 374) Wie jedoch die Anwendung des Prinzips der „Technik der Natur“ dadurch, dass eine „Idee des Ganzen“ als „Erkenntnißgrund“ die „Form und Verbindung aller Theile“ bestimmt, im konkreten Einzelfall genau vonstatten gehen könnte bzw. wie das im Zentralzitat Gesagte zur Anwendung kommen kann, wird von Kant auch in diesem Beispiel nicht erläutert und im Grunde nirgends. Es bleibt entsprechend dunkel, wie der Mensch sich eigentlich genau die Selbstorganisation des Vogels zum Zwecke der Flugbewegung „technisch“ verständlich machen kann. Man kann jedoch versuchen, unter Zuhilfenahme weiterer Stellen das kantische Modell auf diesen konkreten Fall anzuwenden bzw. seine Leistungsfähigkeit daran zu überprüfen. Für

den mit dem fliegenden Vogel konfrontierten menschlichen Verstand ergibt sich zunächst folgendes Problem: Da „durch das Allgemeine *unseres* (menschlichen) Verstandes [...] das Besondere nicht bestimmt“ ist, ist es „zufällig, auf wie vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können.“ (V 406) Auch im Vogelbeispiel wird davon gesprochen, dass es „im höchsten Grade zufällig sei, d. i. daß sich die Natur als bloßer Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stoßen“ (V 360). Mit der Zufälligkeit ist gemeint, dass durch den menschlichen Verstand, der nur ganz allgemein erkennt, dass Wirkungen immer irgendwelche Ursachen voraussetzen, nicht ausgemacht werden kann, welche Ursachen dies im Spezialfall und warum es diese und nicht andere sind. Es gibt für ihn also keine Gründe dafür, dass im Falle des Vogels die Flugbewegung nur durch ganz bestimmte Ursachen (hohle Knochen, Flügel, Schwanz) bewirkt werden kann. Das Beispiel zeigt, dass das im Zentralzitat von Kant formulierte Modell so, wie es dort formuliert ist, für konkrete Fälle im Grunde zu einfach ist. Denn dort wurde, wie gesagt, nur der Fall einer Ursache-Wirkungs-Kette berücksichtigt, in der eine Ursache eine Wirkung hat und diese wiederum zur Ursache für etwas anderes werden kann. Beim Vogelbeispiel jedoch hat man es bereits mit einem Ensemble von interagierenden Ursachen (hohle Knochen, Flügel, Schwanz) zu tun, das eine bestimmte Wirkung (die Flugbewegung) zur Folge hat. In diesem Sinne spricht Kant vermutlich an anderer Stelle von der Schwierigkeit für den Verstand, „das Mannigfaltige derselben (der Natur in ihren Producten, U. S.) zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen“ (V 406). Legt man das Modell des Zentralzitats zugrunde, so können die finalen Zusammenhänge innerhalb der Struktur des Vogelkörpers für den Menschen jedoch dadurch verständlich gemacht werden, wenn der Ursachen-Kreislauf irgendwie in eine lineare Struktur überführt werden kann, die sich abwärts kausal und aufwärts final beschreiben lässt. Eine solche Transformation durch eine mehrfache Anwendung des Modells könnte man wie folgt anstellen:

1. Zunächst wird die kausal bewirkte Funktion der Flugbewegung als das Ganze genommen, das als vorgestelltes Ganzes zur Finalursache wird, die einen Ursachenkomplex von hohlen Knochen, Flügeln und dem steuernden Schwanz erfordert. Dieser Komplex muss zunächst im Sinne einer einfachen Wirkursache verstanden werden.
2. In einem zweiten Schritt können die einzelnen Beziehungen innerhalb dieses Wirkursachenkomplexes näher betrachtet werden, indem sie wiederum mit Hilfe des gleichen Modells analysiert und in eine kreisförmige Struktur überführt werden, das etwa folgendermaßen aussehen könnte: Die Flügel dienen dem Schwanz, der Schwanz dient

den hohlen Knochen und die hohlen Knochen dienen den Flügeln. Somit ist der Ursachenkreislauf geschlossen. Eine Schwierigkeit liegt jedoch darin, dass der Kreis auch anders herum denkbar ist, denn der Schwanz dient auch den Flügeln, die Flügel den hohlen Knochen und die hohlen Knochen dem Schwanz.

Mit dem zweiten Schritt ist man bei dem spezifischen Problem der Wechselseitigkeit des Einflusses aller Teile in einem Organismus aufeinander angelangt, das Kant insbesondere in §§ 64 und 65 thematisiert und an dem das Prinzip der „Technik der Natur“ letztlich seine Grenze hat bzw. seinen Charakter als „Nothülfe“ (V 390) eingestehen muss. Denn das Modell der jeweiligen Vorschaltung eines Ganzen als Finalursache vor die Teile, die zusammen genommen als Wirkursache fungieren, reicht nie aus, um das Phänomen zu erklären, dass sich die Teile *de facto* in der Natur selbst ohne ein vor und außer ihnen vorhandenes Ganzes zu einer spezifischen Form verbinden können. Um dieses zu erklären, müsste man nämlich das technische Modell verlassen und sich klarmachen können, auf welche Weise jeder Teil gewissermaßen als Teilmonade das Ganze in sich repräsentiert und prinzipiell aus sich hervorbringen kann, wie z. B. im Fall der „Selbsthülfe der Natur“ (V 372). Da in diesem Fall der Teil ohne eine äußere Ursache eine Wirkung aus sich heraus erzeugen würde, könnte die zweite Analogie der Erfahrung, durch die alles Geschehen etwas anderes voraussetzt, auf das es nach einer Regel folgt, nicht mehr aufrecht erhalten werden.

Trotz der Zweistufigkeit der Ebenen von *nexus effectivus* und *nexus finalis* wird bei Kant im Grunde durch die reflektierende Urteilskraft doch das gedacht, was in der Stoa auch für die – im kantischen Sinne – bestimmende Urteilskraft gilt: die Natur als systematisch geordneter Kosmos, in dem wie in einem Einzelorganismus alles kausal und final determiniert ist. Dass Kant am Ende nicht in das Dilemma der Stoiker gerät, liegt daran, dass er dort, wo das Ursachenmodell nicht mehr anwendbar ist, in eine neue Ebene, die der Moral, eintritt, wo sowohl methodisch als auch inhaltlich andere Prämissen verlangt werden als in der Naturebene. Kants finale Letztbegründung führt weder in einen *circulus vitiosus* noch in einen infiniten Regress, sondern zu einem Abbruch bei einem transzendenten personalen Gott – zu einem Abbruch, der jedoch nicht dogmatisch ist. Denn der moralische Gottesbeweis bedient sich bis zu einem gewissen Grad des stoischen, physikotheologischen, Modells, überschreitet es aber – aus Gründen, die später zu untersuchen sind, – genau an der Stelle methodisch und inhaltlich, wo sich für die Stoiker unter Beibehaltung ihrer Prämissen das Dilemma ergeben würde. Die Differenz von Erscheinung und Ding an sich, von Natur und Moral ermöglicht in der dritten Kritik auch die Differenzierung von äußerer Zweckmäßigkeit und einem Endzweck.

Daneben gibt es noch eine weitere Gemeinsamkeit zwischen der Stoa und Kant, auf die man bei der Seneca-Lektüre stößt: Seneca, der der ohnehin materialistischen Auffassung der Stoa verhaftet ist, bindet Zweckmäßigkeit gleichsam an einen Prozess der Herstellung von materiell Existentem. Auch bei Kant ist die Rede von Finalität im eigentlichen Sinne an das Vorliegen von etwas Realem gebunden, weshalb auch die in der Geometrie anzutreffende Zweckmäßigkeit als bloß formale zurückgewiesen und nicht als Gegenstand der Teleologie angesprochen wird: „Diese intellectuelle Zweckmäßigkeit aber, ob sie gleich objectiv ist (nicht wie die ästhetische subjectiv), läßt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als bloß formale (nicht reale), d. i. als Zweckmäßigkeit, ohne daß doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nöthig wäre, gar wohl, aber nur im Allgemeinen begreifen.“ (V 364) Sowohl bei Seneca als auch bei Kant wird ein im Grunde instrumentelles Verständnis von Teleologie vorausgesetzt: Etwas bedient sich absichtsvoll etwas anderen, um durch die Zusammenstellung geeigneter Kausalprozesse etwas zu bewirken bzw. herzustellen. Das aristotelische Entelechiemodell, das neben real greifbaren Prozessen auch geistige Veränderungen, wie z. B. das Lernen, das einen Übergang vom Zustand des Ungebildetseins in den des Gebildetseins darstellt, oder bloße durch das Begriffspaar von *δύναμις* und *ἐνέργεια* beschreibbare logische Verhältnisse als zweckhaft versteht, kann mit diesem Modell nicht mehr adäquat erfasst werden. Für die Stoa ist das nicht so schlimm, denn sie kann aufgrund ihres strikten Materialismus auch Prozesse, die man gemeinhin als immateriell bezeichnet, damit erfassen: So entsteht z. B. durch die (körperliche) Ursache der *φρόνησις* das *τὸ φρονεῖν*, durch die materielle Seele *τὸ ζῆν* oder durch die *σωφροσύνη* *τὸ σωφρονεῖν*.⁹¹⁶ Kant beschreibt die Unterscheidung von formaler⁹¹⁷ und realer Zweckmäßigkeit mit dem Begriffspaar „in mir“ – „außer mir“: Beim Prinzip des Kreises handelt es sich um eine durch den Verstand gestiftete Einheit „in mir“, wichtig für die Teleologie ist hingegen z. B. ein „in gewisse Gränzen eingeschlossene[r] Inbegriff[e] von *Dingen* außer mir, z. B. ein[em] Garten“. Wenn man dort „Ordnung und Regelmäßigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge u. s. w.“ antrifft, kann man diese „a priori aus meiner nach einer beliebigen Regel gemachten Umgränzung eines Raums zu folgern nicht hoffen [...]: weil es existirende Dinge sind, die empirisch gegeben sein müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine bloße nach einem Princip a priori bestimmte Vorstellung in mir.“ (V 364)⁹¹⁸ Gleichwohl spricht Kant jedoch auch im Hinblick auf die zweckmäßige An-

⁹¹⁶ Vgl. SVF I 89 – Stobaeus Ecl. I p. 138, 14 W (Ar. Did. fr. 18 p. 457, Diels).

⁹¹⁷ Zur Funktion des § 62 innerhalb der *Kritik der Urteilkraft* und der näheren Erklärung der formalen objektiven Zweckmäßigkeit vgl. den Aufsatz von Zeldin 1983.

⁹¹⁸ Vgl. auch die Anmerkung zu V 366: „Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe correspondirenden Anschauung, mithin gar nicht von Ur-

ordnung logischer und immaterieller Verhältnisse von einer „Technik“ (s. dazu Abschnitt 6.2 dieses Teils). Dies ist nicht nur rein metaphorisch möglich, weil Kants Technikbegriff sehr weit ist und er die Beschränkung der Teleologie auf reale Zweckmäßigkeit nicht strikt durchhält.

4.5 Lokalisation des Zwecks

Wie bereits angedeutet, bindet Kant den Zweckgedanken grundsätzlich an einen sich etwas vorstellenden Willen und damit an das Bewusstsein. Hiermit ist ihm der Weg von vornherein verschlossen, ein Konstatieren zweckhafter Verfahrensweisen in der bewusst- und willenslosen Natur für die bestimmende Urteilskraft zuzulassen. Nur die reflektierende Urteilskraft kann in Analogie zu menschlicher Zwecktätigkeit eine Aussage über einen den Pflanzen und Tieren externen Naturwillen machen, der sie nach Absichten gebraucht. Kants Gedankengang ist rundumunaristotelisch, denn für Aristoteles wird etwas um so vollkommener realisiert, je weniger bewusst es vollzogen wird bzw. sich vollzieht. Der beste Künstler ist derjenige, der nicht mehr bei jedem Handgriff überlegen muss, sondern gleichsam wie die Natur selbst vorgeht, in der es – z. B. im Falle der Netze spinnenden Spinnen – sehr wohl unbewusst ablaufende Zwecke gibt.⁹¹⁹ Gerade die *βούλευσις*, die in der aristotelischen Naturvorstellung ausgeklammert bleibt, wird in der Stoa für die Natur reklamiert, z. B. als das *consilium* bei Cicero, das die Art und Weise bezeichnet, in der der Zeuslogos verfährt.⁹²⁰ Obwohl der mit diesem *consilium* wesentlich ausgestattete stoische Logos- und typische Physisbegriff bereits Komponenten enthält, die mit dem aristotelischen Physisbegriff unvereinbar sind, bestreitet die Stoa Zwecktätigkeit im Tier- und Pflanzenreich nicht, indem sie diese etwa auf Menschen oder Götter beschränken würde. Vielmehr ist das Konzept von der Art, dass sich in Pflanzen und Tieren der Logos der Allnatur lediglich auf einer niedrigeren Stufe realisiert als bei Letzteren. Das Tier kann sich das *consilium* der Allnatur nicht in der Weise zueigen machen, dass es mit ihm seiner Vernunftstruktur nach identisch würde bzw. ihm in neuzeitlicher Terminologie das, was es da tut, „bewusst“ wäre und er in diesem wissenden sich-Fügen paradoxerweise frei würde. Tiere werden von ihrer auf Selbstsorge gerichteten Natur immer – unbewusst – zum Zuträglichen gezogen, wo der Mensch – bewusst – die Selbstleitung übernehmen kann.⁹²¹ Unter diesem Blickwinkel zeigt sich eine Parallele zum kantischen Konzept: Das

sache und Wirkung die Rede sein kann: so muß folglich alle daselbst angemerkte Zweckmäßigkeit bloß als formal, niemals als Naturzweck betrachtet werden.“

⁹¹⁹ Vgl. Aristoteles, *Physik* II 8, 199a-b.

⁹²⁰ S. Anmerkung 786.

⁹²¹ In dieser Weise ist es zu verstehen, wenn Seneca davon spricht, dass die Tiere zwar „*constitutionis finitio[nem]*“ erkennen, nicht aber „*ipsa[m] constitutio[nem]*“. Es erkenne sie nämlich nur „*crasse [...] et summam*

stoische Konzept von Zweckmäßigkeit in der Natur ist in etwa Kants Teleologie, gedacht durch die bestimmende Urteilskraft: Finale Ausrichtung bei Tieren und Pflanzen nämlich erklärt die Stoa durch die in ihnen präsente Leitung der vorsorgenden Absicht eines göttlichen Willens der Allnatur mit Blick auf das ihnen Zuträgliche. Bei Kant wird die reflektierende Urteilskraft von der Erfahrung genötigt, Finalität im Pflanzen- und Tierreich zu denken, was ihr aber nur möglich ist, wenn sie den Begriff von absichtsvoller Zwecktätigkeit, die sie vom Menschen kennt, im Sinne eines als-ob auch für eine quasi-gotthafte Natur annimmt. Kant schlägt mit dieser Lösung einen originellen Weg in seiner Zeit ein. Denn Anfang des 17. Jahrhunderts hatte man Tieren und Pflanzen wie der bloßen Materie jegliche Form vom Zwecktätigkeit abgesprochen, weil man darunter nun in cartesischer Manier ausschließlich etwas verstand, was „bewusst“ etwas vollzieht. Weder der aristotelische Physisbegriff noch die stoische Reklamation des Logos der Allnatur als unbewusst handlungsleitendem Prinzip auch für Tiere und Pflanzen machte noch Sinn, weshalb Autoren sogar vorgeschlagen hatten, den Naturbegriff nicht mehr zu verwenden.⁹²² So forderte Boyle, der den Begriff des „Mechanismus“ prägte, „daß fortan in wissenschaftlichen Schriften das Wort ‚Natur‘ durch ‚Mechanismus‘ ersetzt werde.“⁹²³ Es entwickelte sich ein Gelehrtenstreit um die „natura“, der insbesondere zwischen dem Cartesianer Johann Christoph Sturm und Günther Christoph Schellhamer geführt wurde. Leibniz griff in den Streit ein und verteidigte – sich aristotelisch gebend – speziell gegen Sturm in seiner Schrift *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum*⁹²⁴ die Notwendigkeit der Annahme eines inneren Bewegungsprinzips. Die hier nur angerissenen Konsequenzen des stoischen Modells und die Übereinstimmungen mit Kant sollen bei der genauen Interpretation der einschlägigen Passagen der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ noch genauer erörtert werden.

Nach diesen generellen Bemerkungen zu stoischen Wurzeln des kantischen Modells von Zweckmäßigkeit überhaupt soll im Folgenden bereits eine Stufe spezieller der Weg für die Betrachtung der stoischen Erblasten des aus Begriffen von erheblicher historischer Relevanz zusammengesetzten Terminus’ „Technik der Natur“ bereitet werden. In Kapitel 5 wird der Ausgangspunkt einer Diskussion des Verhältnisses von Natur und Technik – Aristoteles –, einige nichtteleologische Varianten der Ineinssetzung von Natur und Technik der frühen Neu-

et obscure.“ (*Epistulae morales ad Lucilium* 121, 11-12) Auf diese Weise handle das Tier „sine ulla cogitatione quae hoc dictet, sine consilio“, weil das „consilium“ auf der Ebene der Natur liegt, da das Tier das tut, „quid natura praecepit“ (*Epistulae morales ad Lucilium* 121, 21).

⁹²² Vgl. Spaemann/Löw 1981, 100. Vgl. auch Spaemann 1973, 956-957.

⁹²³ Vgl. Neuburger 1926, 51. Vgl. auch Neuburger 1926, 55.

⁹²⁴ Zur Bedeutung dieser Schrift vgl. den Aufsatz von Nobis 1966.

zeit bei Bacon und Descartes, sowie Humes teleologische und zugleich skeptische Variante betrachtet werden. Im Anschluss daran soll in Kapitel 6 und 7 mit guten Gründen gezeigt werden, warum es die Stoa und nicht – wie immer wieder in der Forschung behauptet wird, Aristoteles – ist, der sich Kant hier – bewusst oder unbewusst – gedanklich anschließt.

5 Natur und Kunst bei Aristoteles und in der Neuzeit vor Kant

Um zu zeigen, wie die Analogie zwischen Natur und Technik bei Kant genau aussieht, und um später zeigen zu können, warum sie sich als „stoisch“ bezeichnen lässt, muss untersucht werden, welche Momente technischen Handelns sich überhaupt auf die Natur übertragen lassen, wie konsequent Kant darin ist und welche Alternativen von anderen Autoren verwirklicht worden sind. Grundsätzlich ist es nämlich nicht erforderlich, alle spezifisch technischen Momente auf die Natur zu übertragen, sondern es genügt auch, beides hinsichtlich bestimmter Teilaspekte zu vergleichen, die entweder sowieso schon in der Natur und der Technik anzutreffen sind oder nur bei der Technik, wobei diese dann zur Erklärung anders nicht verständlicher natürlicher Prozesse dienen kann. Die Autoren, die in der Neuzeit vor Kant Theorien entwickeln, in denen positiv eine Identität von Natur und Technik behauptet wird, reflektieren mit Ausnahme Humes, der sich allerdings skeptisch äußert, konkret meist weder ausdrücklich über die Berechtigung eines solchen Verfahrens überhaupt noch darüber, hinsichtlich welcher Aspekte sie die Technik zur Erklärung der Natur verwenden. Man kann die Unterschiede jedoch vergleichend herauspräparieren. Ein solcher Vergleich soll im Folgenden exemplarisch anhand der Betrachtung von Bacon, Descartes, Leibniz und Hume erfolgen. In Kants Argumentation hingegen hat eine Reflexion über die Berechtigung der Verwendung der Analogie ihren Platz schon allein dadurch, weil es die reflektierende Urteilskraft ist, die mit ihr arbeitet. Eine Reflexion über die Aspekte, hinsichtlich derer die Analogie verwendbar ist, liefert Kant jedoch nicht ausdrücklich. Es lässt sich jedoch zeigen, dass er die Technikanalogie erheblich konsequenter als Bacon, Descartes und Leibniz durchführt, obwohl diese Natur und Technik – jedoch im Falle von Bacon und Descartes ohne Verwendung eines sprachlichen Äquivalents zur „Technik der Natur“ – ebenfalls identifizieren. Es soll im Folgenden zunächst der Ausgangspunkt einer Diskussion um Technik und Natur bei Aristoteles besprochen und gezeigt werden, dass Technik und Natur dort zwar hinsichtlich des Vorliegens von Finalität Gemeinsamkeiten besitzen, dass jedoch die Art und Weise der Finalität bei beiden derart spezifische Merkmale aufweist, dass eine schlichte Identifizierung in der Weise, dass die Natur selbst technisch verführe, ausgeschlossen ist. Im Anschluss daran sollen die Modelle Bacons, Descartes' und Leibniz' besprochen werden, in denen Natur und Technik hinsichtlich von Aspekten identifiziert werden, über die das kantische Modell weit hinausgehen wird. Kant wird sich eher an Momenten stoischer Provenienz orientieren, die Hume in seinen *Dialogues concerning natural religion* skeptisch abgewiesen hatte. In diesem Kapitel 5 möchte ich die Bespre-

chung der genuin stoischen Theorie selbst bewusst noch außer acht lassen, weil dies das Thema vor allem von Kapitel 7 dieses Teils sein wird.

5.1 Aristoteles

Eine „Technik der Natur“ kann es bei Aristoteles aus Gründen, die im Folgenden aufzuzeigen sind, zumindest nicht mit den Implikationen geben, die man bei Kant und den Stoikern findet. Grundsätzlich ist zu sagen, dass Aristoteles eine überaus differenzierte Theorie dessen präsentiert, was er unter *τέχνη* versteht, indem er sie präzise von dem abgrenzt, was sie nicht ist, um nicht vorschnell falschen Identifizierungen zu verfallen. Es wird sich zeigen, dass die Verwischung dieser Differenzen im Laufe der Philosophiegeschichte ein Grund für das Konstatieren von Neuem ist bzw. dass vermeintlich Neues gerade durch Identifizierung von Sachbereichen zustande kommt, die aus aristotelischer Sicht völlig unvereinbar wären. Wenn Aristoteles sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zwischen *τέχνη* und *φύσις* herausstellt, wird vom Interpreten verlangt, den jeweiligen Vergleichspunkt präzise herauszuarbeiten.⁹²⁵ Bei Aristoteles hat nämlich das, was er unter *τέχνη* versteht, einerseits etwas mit dem, was er unter *φύσις* versteht, gemein, andererseits nicht. Der Grund dafür, dass die Wurzel für die kantische „Technik der Natur“ bei Aristoteles gesehen wurde (s. o. Kapitel 3 dieses Teils), ist vermutlich die Tatsache, dass Aristoteles an der zentralen Stelle, an der er seinen Naturbegriff expliziert, im zweiten Buch der *Physik*, aber auch in seinen biologischen Schriften⁹²⁶, häufig Vergleiche aus dem handwerklichen bzw. technischen Bereich heranzieht. Wie jedoch gleich zu Beginn der Stelle aus der *Physik* deutlich wird, präsentiert Aristoteles nicht eine Theorie einer den einzelnen Dingen übergeordneten Allnatur, die bestimmte Absichten verfolgt und dafür die Einzeldinge „technisch“ gebraucht, wie in der Stoa, sondern eine Theorie von Einzelnaturen, *φύσει ὄντα*, d. h. von Dingen, deren spezifische Bewegungsursache (*αἰτία*) in ihnen selbst liegt, nämlich als *φύσις*. Es ist also von vornherein von einer Einzelnatur die Rede, für die Aristoteles auch die Begriffe *οὐσία*, *εἶδος* oder *τί ᾗ ἐῖναι* gebraucht.⁹²⁷ An welcher Stelle bei ihm eine Art von „Vorsehung“ zu lokalisieren wäre, wird in Abschnitt 7.4 zur Sprache kommen.

⁹²⁵ Zur Funktion von Analogiemodellen bei Aristoteles überhaupt vgl. Fiedler 1978.

⁹²⁶ Zum aristotelischen *Techne*-Modell in der Biologie vgl. die Schrift von Bartels 1966.

⁹²⁷ Wieland 1962, 240 bemerkt: „Nur in diesem Sinne also ist in *Phys. B* von der Natur die Rede: nämlich im Sinne der Wesensbestimmung des nicht hergestellten Dings, niemals aber im Sinne der Gesamtheit oder des Inbegriffs aller natürlichen Dinge.“ Wo Aristoteles von Natur spreche, sei „so gut wie immer die Natur einer bestimmten einzelnen Sache“ gemeint, „aber so gut wie nie die Natur im Ganzen“. „Nur im unterterminologischen Zusammenhang kann Natur (*φύσις*) gelegentlich auch einmal im mehr populären Sinn die Allheit der Dinge meinen.“ (Wieland 1962, 244-245)

Doch zunächst zum Verhältnis von φύσις und τέχνη bei Aristoteles: Gemeinsam ist φύσις und τέχνη, dass sie zusammen mit der φρόνησις einen Bereich ausmachen, über den ein völlig exaktes Wissen nicht möglich ist: Die Physik hat es mit dem Bereich von Prozess und Wechsel, mit Bewegungen zu tun⁹²⁸, die an wahrnehmbaren⁹²⁹, aus Stoff und Form zusammengesetzten⁹³⁰ Substanzen auftreten, an pflanzlichen, tierischen und menschlichen Organismen, Himmelskörpern und den vier Grundstoffen Feuer, Wasser, Erde und Luft. Bei τέχνη und φρόνησις handelt es sich um spezifisch menschliche Aktivitäten, die gänzlich im Bereich des ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν angesiedelt sind: τέχνη ist für ποίησις, herstellendes Handeln, zuständig, wo das Ziel der Handlung nicht in dieser selbst, sondern in etwas anderem, nämlich dem herzustellenden Produkt bzw. der Differenzierung des οὗ ἔνεκα in ein οὗ ἔνεκα τινος (oder οὗ) und ein οὗ ἔνεκα τινι (oder ᾧ) (s. o. S. 253-255) zufolge auch in einem weiteren äußeren Zweck, liegt. Demgegenüber ist φρόνησις für die πράξις, das Handeln im Umgang von Menschen untereinander und die Lebensführung als solche zuständig, wo das Ziel der Handlung in ihr selbst liegt.⁹³¹ Sowohl praktisches als auch poetisches Handeln haben ihr Ziel im Bereich des Einzelnen, des Wahrnehmbaren, und hinsichtlich des Exaktheitsgrades grenzt die Physik im hierarchischen Gefüge des aristotelischen Wissenschaftssystems⁹³² unmittelbar an die Praxis und das herstellende Handeln⁹³³: Alle drei beziehen immer einen Stoff mit ein, der sich einer gänzlichen Bestimmbarkeit durch die Form entzieht, der aber einer prozesshaften Gestaltung durch eine Form fähig ist. Hinsichtlich der Beteiligung von κίνησις besteht eine Art Strukturgleichheit zwischen φύσις und τέχνη, die dadurch bestimmt ist, dass beide mit der Vier-Ursachen-Lehre zu erfassen sind und bei beiden eine Zielgerichtetheit vorliegt, die sich mit den Termini von δύναμις und ἐνέργεια beschreiben lässt.⁹³⁴ Daher kann die τέχνη als „Nachahmung der Natur“ bezeichnet werden, insofern sie sich nämlich natürliche Bewegungen zunutze macht bzw. eine Sache entsprechend gebraucht. Jedoch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen φύσις und τέχνη, der es unmöglich macht, die Natur selbst als technisch anzusehen, wie Kant dies tut, wenn er sagt, sowohl in der Ästhetik als auch in der Teleologie werde „die Natur selbst als technisch, d. i. als zweckmäßig in ihren Producten betrachtet“ (XX 249). Aus folgenden Gründen ist dieser für die kantische Teleologie wesentliche Schritt bei

⁹²⁸ Vgl. z. B. Aristoteles, *Metaphysik* VI 1, 1025b.

⁹²⁹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 1, 1069a.

⁹³⁰ Vgl. Aristoteles, *Physik* II 2, 194a: Der φυσικός beschäftigt sich sowohl mit dem εἶδος als auch mit der ὕλη einer Sache.

⁹³¹ Vgl. z. B. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI 4, 1140a.

⁹³² Zur Unterscheidung der aristotelischen „hiérarchie“, die eine „pyramide conceptuelle“ bildet, im Gegensatz zur stoischen „unité systématique“ der Stoa, die einem „cercle“ oder einem „organisme vivant“ ähnelt, vgl. Hadot 1979. Hadot siedelt zu Recht die „Systematik“ in der Stoa an.

⁹³³ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* VI 1, 1026a: αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώτεραι.

⁹³⁴ Vgl. Bartels 1966, 20-33 und Fiedler 1978, 261.

Aristoteles nicht möglich: Die *φυσική ἐπιστήμη* gehört grundsätzlich zur theoretischen Philosophie⁹³⁵, die es mit Seinsbereichen zu tun hat, die sich der menschlichen Verfügung entziehen⁹³⁶ bzw. an denen sich diese sogar zu orientieren hat. Entsprechend wird zu Beginn des zweiten Buches der *Physik* der Bereich des Seienden, der *ὄντα*, eingeteilt in die Dinge, die *φύσει* und diejenigen, die *δι' ἄλλας αἰτίας* Bestand haben. Von Natur aus Bestand haben *τὰ τε ζῷα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ*. Kennzeichen dieser Dinge ist, dass sie einen Anfang von Bewegung in sich selbst tragen⁹³⁷, wobei es mehrere Arten von Bewegung gibt: *τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' ἄυξήσιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν*.⁹³⁸ Unter eine der genannten „anderen Ursachen“⁹³⁹ fällt dasjenige, was *ἀπὸ τέχνης* Bestand hat und als solches gegenüber den Naturdingen *οὐδεμίαν ὁρμὴν [...] μεταβολῆς ἔμφυτον* besitzt. Hier hat man es mit Hergestelltem, *ποιήσις*, zu tun, dessen Charakteristikum darin besteht, dass die Bewegungsursache außerhalb des Produkts, *ἔξωθεν*, angesiedelt⁹⁴⁰ und daher menschlichem Zugriff zugänglich ist. Will man ein wirkliches Wissen über die Natur erlangen, so kann dieses nur durch schonende Betrachtung, *θεωρία*, erlangt werden. Jegliches äußere Eingreifen verändert die Natur in dem, was sie als solche ist, und könnte also nur ein defizitäres Wissen liefern. Wer *τέχνη* betreibt, will darin nichts über die Natur als solche wissen, macht sich aber ihm vorher bekannte natürliche Eigenschaften zunutze. Eine gänzlich naturwidrige Technik kann es nicht geben, denn lediglich im Bereich der Ortsbewegung, der *φορά* ist es möglich, eine Sache gegen ihre eigene Natur zu gebrauchen.⁹⁴¹ Man kann einen Stein, der seiner Natur nach nach unten fällt, z. B. nach oben werfen oder eine Maschine errichten, die dieses zum Ziel hat, aber wer Steine zum Behuf des Hausbaus aufeinander schichtet, handelt zwar gegen deren natürliche Abwärtsbewegung, macht sich aber zugleich die Schwere zunutze, weil ein Stein auf dem anderem liegen bleibt und sich nicht verflüchtigt. Luftschlösser zu bauen ist nicht real möglich. Mit dem Produzieren naturwidriger Ortsbewegungen ist man im Bereich

⁹³⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* VI 1, 1026a: ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική.

⁹³⁶ Zur Unterscheidung von theoretischen und praktischen Wissenschaften bei Aristoteles vgl. den instruktiven Aufsatz von Hadot 1979.

⁹³⁷ Hiermit ist keine absolute Selbstbewegung wie bei der Seele in Platons *Phaidros* gemeint, sondern ein „bewegtes Sich-bewegen“ (Wieland 1962, 234, 236) von Naturdingen, „der innere Bewegungsursprung einer Sache“ (Wieland 1962, 237), die zusätzlich zu ihrer artspezifischen Bewegung immer eines äußeren Anstoßes bedürfen. Dieses innere Bewegungsprinzip fehlt bei Artefakten: sie werden ausschließlich durch ihnen äußere Ursachen bewegt und hergestellt.

⁹³⁸ Aristoteles, *Physik* II 1, 192b.

⁹³⁹ Die zweite „andere Ursache“ ist die *προαίρεσις*, das Prinzip der *προᾷξιν*.

⁹⁴⁰ Aristoteles, *Physik* II 1, 192b.

⁹⁴¹ Vgl. Aristoteles, *Physik* V 6, 230a: ἀπορήσειε δ' ἂν τις διὰ τί ἐν μὲν τῇ κατὰ τόπον μεταβολῇ εἰσὶ καὶ παρὰ φύσιν καὶ μόναι καὶ κινήσεις, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις οὐ [...] Beim *παρὰ φύσιν* wird die neuzeitliche Physik ansetzen, indem sie sich den Ortsbewegungen als denjenigen zuwendet, die als einzige zu beeinflussen und somit herzustellen sind. Vgl. Wieland 1962, Anm. 15 zu S. 249.

einer Sonderform von τέχνη gelangt, die im Griechischen als μηχανή⁹⁴², bezeichnet wird. Τέχνη ist vollendende Nachahmung der Natur, indem sie sich am Natürlichen orientiert und dessen Möglichkeiten zur Wirklichkeit bringt.⁹⁴³ Die Vorgaben für das herstellende Handeln des Menschen finden sich einzig und allein in den φύσει ὄντα. Da es diese selbst sind, an denen sich der Herstellende orientieren muss, wäre die Beratung, die βούλευσις, in der vollkommenen Technik fehl am Platz: Wer seine τέχνη beherrscht, orientiert sich voll und ganz an den natürlichen Eigenschaften bestimmter Materialien: Holz erlaubt aufgrund seiner Qualität, geschnitzt zu werden. Man kann daraus jedoch keine Statue gießen. Wäre die Kunst selbst in den natürlichen Eigenschaften, würde sie von sich aus so verfahren, wie der Herstellende es tut.⁹⁴⁴ Aber dies ist eben nicht wirklich so, sondern nur eine Erklärung dessen, woran sich τέχνη zu orientieren hat. Im konkreten Fall wird der Künstler trotz einer gewissen Routine wohl immer irgendwann bestimmte beratende Überlegungen darüber anstellen oder angestellt haben, mit welchen Mitteln und welchen natürlichen Eigenschaften er welches Produkt am besten herstellen kann.⁹⁴⁵ Auf jeden Fall wird beim technischen Umgang mit natürlichen Eigenschaften zur Erreichung bestimmter Zwecke und noch mehr bei der künstlichen Überformung von Natürlichem aufgrund der Manipulation von Ortsbewegungen eine Form von Finalität aktualisiert, die der natürlichen gegenüber sekundär ist: Τέχνη als solche ist bereits μίμησις und damit an einer Vorgabe orientiert, μηχανή ist als Erzeugung von Bewegung παρὰ φύσιν sowieso später als die naturgemäße Bewegung.⁹⁴⁶ Daher wäre es unsinnig, die Natur selbst nach dem Modell technischer Herstellung begreifen zu wollen.⁹⁴⁷ Genau dieses Tabu brechen jedoch die Stoiker und Kant auf.

⁹⁴² Zur Stellung der Mechanik in der Antike vgl. den Aufsatz von Krafft 1967.

⁹⁴³ Vgl. Aristoteles, *Physik* II 8, 199a: ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἢ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. Ein Beispiel, das Aristoteles selbst gibt, ist das einer Liege, bei der die τέχνη nicht um die φύσις umhin kann: Sie ist dasjenige, was erhalten bleibt und sich durchsetzt, auch wenn die Liege vermodert (vgl. Aristoteles, *Physik* II 1, 193a).

⁹⁴⁴ Vgl. Aristoteles, *Physik* II 9, 199b: ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἶσθαι ἕνεκά του γίγνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινεῖν βουλευσαμένον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται· καὶ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν τῇ φύσει ἐποίει· ὥστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἐνεσσι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν τῇ φύσει. Dass die βούλευσις fehl am Platze ist, wenn es um φύσις geht, betont Aristoteles auch in der *Nikomachischen Ethik* III 5, 1112a: ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταῦτα γινομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην.

⁹⁴⁵ Zu dem Aspekt, dass wir uns im Bereich der τέχνη über die Mittel zum Ziel beraten vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III 5, 1112b.

⁹⁴⁶ Vgl. Aristoteles, *Physik* IV 8, 215a: ἔπειθ' ὅτι πᾶσα κίνησις ἢ βία ἢ κατὰ φύσιν. ἀνάγκη δὲ ἂν περὶ ἧς ἢ βίαιος, εἶναι καὶ τὴν κατὰ φύσιν (ἡ μὲν γὰρ βίαιος παρὰ φύσιν, ἡ δὲ παρὰ φύσιν ὑστέρα τῆς κατὰ φύσιν)· ὥστ' εἰ μὴ κατὰ φύσιν ἔστιν ἐκάστῃ τῶν φυσικῶν σωμάτων κίνησις, οὐδὲ τῶν ἄλλων ἔσται κινήσεων οὐδεμία. Vgl. ferner V 6, 230b, wo die Bewegung der Erde nach oben als παρὰ φύσιν bezeichnet wird.

⁹⁴⁷ Vgl. Craemer-Ruegenberg 1980, 61.

5.2 Ausgehendes Mittelalter und Neuzeit (Bacon, Descartes, Leibniz, Hume)

Es wurde bereits in Abschnitt 4.2 dieses Teils auf die Impetustheorie des späten Mittelalters eingegangen, die infolge einer Auseinandersetzung mit einem Spezialfall von Bewegung bei Aristoteles entwickelt wurde und im Endeffekt zu einer Gleichbehandlung von Natur und Technik geführt hatte. Der finale Gesichtspunkt wurde jedoch – als äußere Finalität – beibehalten. In der frühen Neuzeit nun werden von Bacon und Descartes antiaristotelische Varianten der Gleichsetzung von Natur und Technik entwickelt, bei denen Finalität ausdrücklich keine Rolle mehr spielen soll.⁹⁴⁸ Zumindest für Descartes gilt dies seinem Selbstverständnis zum Trotz jedoch nur teilweise, denn er benötigt für die Argumentation, die mit Gott als Baumeister für „natürliche“ Maschinen arbeitet, eine Art Pseudofinalität. Die natürliche Maschine erfordert zumindest einen Bauplan, nach dem sie, wenn auch ohne angebbaren weiteren äußeren Zweck, gebaut wurde. Das cartesische Modell hat insbesondere für die Biologie erhebliche Auswirkungen gehabt und ist in den Grundzügen zu besprechen, um die Differenzen zu Kants Technik-Natur-Analogie deutlicher werden zu lassen.

5.2.1 Bacon

Im 17. Jahrhundert etabliert sich, ausgehend von Bacon, eine Form von Naturforschung, die auf Naturbeherrschung zielt. Bei Bacon tritt diejenige bei Aristoteles erwähnte Art von κίνησις in den Vordergrund, mit der sich die Natur beherrschen lässt: die Ortsbewegung. Die Aufgabenstellung der aristotelischen Physik, das φύσει ὅν mit allen für es verantwortlichen Ursachen – auch der finalen – in seiner Bestimmtheit zu verstehen und eine Orientierung für die technische imitatio zu liefern, wird als statisch beurteilt. Orientiert am Vorbild der artes mechanicae⁹⁴⁹ sollen Grundlagen für inventiones geschaffen und auf diese Weise ein Fortschritt⁹⁵⁰ in der Naturerkenntnis zuwege gebracht werden. Bacon kritisiert an der aristotelischen Unterscheidung der Bewegungsarten „Generatio[nis], Corruptio[nis], Augmentatio[nis], Diminutio[nis], Alteratio[nis], et Latio[nis]“ ihre Wertlosigkeit (neque [...] ullius [...] pretii); sie lieferten lediglich eine Beschreibung bereits gewordener, vorfindlicher Dinge, leisteten aber keinerlei Beitrag zur Erklärung der Genese neuer Dinge. Sie seien lediglich „quiescentia re-

⁹⁴⁸ Zur Rolle der Finalursachen in der Aufklärung vgl. allgemein McRae 1949/50.

⁹⁴⁹ Bacon schreibt in Entgegensetzung der artes liberales bzw. disciplinae und der artes mechanicae: „[O]mnisque traditio et successio disciplinarum repraesentet et exhibeat personas magistri et auditoris, non inventoris et ejus qui inventis aliquid eximium adjiciat. In artibus autem mechanicis contrarium evenire videmus; quae, ac si aerae cujusdam vitalis forent participes, quotidie crescunt et perficiuntur, et in primis authoribus rudes plerunque et fere onerosae et informes apparent, postea vero novas virtutes et commoditatem quandam adipiscuntur, eo usque, ut citius studia hominum et cupiditates deficiant et mutantur, quam illae ad culmen et perfectionem suam pervenerint.“ (Bacon 1857-1874, I 126 – *Novum Organon*, Praefatio)

⁹⁵⁰ Vgl. Bacon 1857-1874, I 126 – *Novum Organon*, Praefatio.

rum principia, *ex quibus*“ aber nicht „moventia, *per quae*, res fiunt“⁹⁵¹. Er muss dafür außer Acht lassen, dass die aristotelischen Bewegungsformen über die Art des jeweiligen *τέλος*, des *ὅς ἐνεκα*, definiert werden, das prozesshaft erreicht werden soll und den es real herbeiführenden jeweiligen Wirkursachen der Sache nach vorgeordnet ist: Wer nicht weiß, dass es die Funktion einer Mauer ist, etwas zu verbergen und zu schützen und die einer Säge, zu schneiden, wird für Aristoteles vergeblich mit den Eigenschaften von Holz, Lehm, Steinen und Eisen hantieren.⁹⁵² Der Ausschluss von Finalursachen ist jedoch gerade erklärtes Ziel Bacons, wobei eigentlich nicht so recht klar wird, welche Finalursachen er ausschließt: die mit der Formursache identische innere Finalität oder die äußere Finalität z. B. des Gutseins einer Maschine für etwas anderes. Vermutlich meint er beides. Ihre Kenntnis sei nicht nur nutzlos, sondern geradezu schädlich für die Wissenschaften: „[...] Causa Finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat“⁹⁵³. Ihm kommt es allein auf denjenigen wirksamen Akt an, durch den materielle Eigenschaften der Materie gesetzlich herbeigeführt werden können und dem man durch empirische Forschung auf die Spur kommen kann. Bei der Bezeichnung dieses Gesetzes als Form lehnt er sich sprachlich noch an Aristoteles an, meint damit jedoch nun etwas völlig anderes⁹⁵⁴: Kennt man die Form einer Sache, besitzt man ein „praecept[um] ver[um] et perfect[um] operandi“⁹⁵⁵ und kann die der Form entsprechende Eigenschaft gemäß dieser Handlungsvorschrift selbst konstruieren: „Scientia et potentia humana in idem coincidunt.“⁹⁵⁶ Was konstruiert werden soll, interessiert nicht, sondern nur, welcher Handlungsregeln man sich dazu bedienen könnte. Wenn er sich ausdrücklich gegen die aristotelische Unterscheidung natürlicher und künstlicher Bewegungen wendet und behauptet, in Wahrheit sei „omnis motus violentus etiam naturalis“⁹⁵⁷, so erfolgt diese Gleichsetzung von Natur und Technik nicht mittels der Gleichsetzung der bei Aristoteles für beide konstatierten – spezifisch unterschiedlichen – Zweckmäßigkeit infolge einer Übertragung der technischen Finalität auf die der Natur, sondern mit Blick auf einen sowieso bei beiden anzutreffenden kleinsten gemeinsamen Nenner: das Vorliegen von Ursache-Wirkungsprozessen. Bacon gesteht der

⁹⁵¹ Bacon 1857-1874, I 177 – *Novum Organon* I, Aphorismus 66.

⁹⁵² Vgl. Aristoteles, *Physik* II 9, 199b-200b.

⁹⁵³ Bacon 1857-1874, I 228 – *Novum Organon* II, Aphorismus 2. Vgl. auch Bacon 1857-1874, I 167 – *Novum Organon* I, Aphorismus 48.

⁹⁵⁴ Vgl. Bacon 1857-1874, I 228 – *Novum Organon* II, Aphorismus 2: „Licet enim in natura nihil vere existat praeter corpora individua edentia actus puros inviduosos ex lege; in doctrinis tamen, illa ipsa lex, ejusque inquisitio et inventio atque explicatio, pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem legem, ejusque paragraphos, Formarum nomine intelligimus; praesertim cum hoc vocabulum invaluerit et familiariter occurrat.“

⁹⁵⁵ Bacon 1857-1874, I 229 – *Novum Organon* II, Aphorismus 4. Vgl. auch Bacon 1857-1874, I 229 – *Novum Organon* II, Aphorismus 3: „Quare ex Formarum inventionem sequitur Contemplatio vera et Operatio libera.“

⁹⁵⁶ Bacon 1857-1874, I 157 – *Novum Organon* I, Aphorismus 3.

⁹⁵⁷ Bacon 1857-1874, I 177 – *Novum Organon* I, Aphorismus 66.

Finalität keinen Platz mehr in der Natur, sondern allein im Bereich menschlicher Handlungen zu.⁹⁵⁸ Er beansprucht, den traditionellen Unterschied zwischen „naturalia“ und „artificialia“ aufgehoben zu haben:

„Libenter autem *Historiam Artium*, ut *Historia Naturalis* speciem constituimus; quia inveteravit prorsus opinio, ac si aliud quippiam esset ars a natura, artificialia a naturalibus; unde illud malum, quod plerique *Historiae Naturalis* scriptores perfunctos se putent, si *historiam animalium* aut *plantarum* aut *mineralium* confecerint, omissis *artium mechanicarum* experimentis. [...] artificialia a naturalibus non *Forma* aut *Essentia*, sed *Efficiente* solummodo, differre [...]“⁹⁵⁹

De facto arbeitet jedoch auch für ihn jedes Experiment mit einer bestimmten finalen Vorgabe, denn er sagt selbst, dass Experimente „ad intentionem ejus quod quaeritur perite et secundum artem excogitata et apposita“⁹⁶⁰ verfahren müssen. Auf diese bei jeder menschlichen Handlung – auch Experimenten – immer vorhandenen Finalität kommt es ihm aber anscheinend für das, was das Essentielle von Kunst ausmacht, nicht an: Essentiell für Kunst ist gewissermaßen das Vorliegen eines Sets von in Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen formulierbaren Handlungsanweisungen, die als eben dieselben sich mittels Experimenten auch in der Natur aufweisen lassen: „Naturae enim non nisi parendo vincitur; et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est.“⁹⁶¹ Die Methoden, mit der die in der Natur verborgene⁹⁶² Kausalmechanik entdeckt werden soll, entstammen demselben Bereich wie dasjenige, was in ihr gefunden werden soll, der Kunst⁹⁶³, so dass technische Veränderung selbst Voraussetzung von Erkenntnisgewinnung über die Natur zum Zwecke ihrer technischen Beherrschung ist: Technik entdeckt neue Techniken in der Natur. Natur und Technik sind unter dem Gesichtspunkt desjenigen Wissens, das Bacon für entscheidend hält, identisch, nämlich hinsichtlich gesetzlich formulierbarer Ursache-Wirkungszusammenhänge. Alles andere für Natur und Technik darüber hinaus Spezifische hält er für unerkennbar bzw. für unbedeutend: Wir können von der Natur nur ein technisch vermitteltes Wissen erlangen, was die „reliqua Natura

⁹⁵⁸ Vgl. Bacon 1857-1874, I 167 – *Novum Organon* I, Aphorismus 48: „causas finales, quae sunt plane ex natura hominis potius quam universi“. Vgl. auch Bacon 1857-1874, I 228 – *Novum Organon* II, Aphorismus 2, wo es heißt, die Finalursachen gälten nur „in hominis actionibus“.

⁹⁵⁹ Bacon 1857-1874, I 496 – *De augmentis scientiarum* II. Auch im *Novum Organon* beschreibt er ausdrücklich „historia[m] non solum naturae liberae ac solutae (cum scilicet illa sponte fluit et opus suum peragit), qualis est historia coelestium, meteorum, terrae et maris, mineralium, plantarum, animalium“, sondern eher die der „natura[e] constricta[e] et vexata[e]“, die „per artem et ministerium humanum de statu suo detruditur, atque premittitur et fingitur“. Die Natur wird mit Hilfe von „artium mechanicarum [...] experimenta“ erforscht. Ebenso heißt es dort: „[...] quandoquidem natura rerum magis se prodat per vexationes artis quam in libertate propria.“ (Bacon 1857-1874, I 141 – *Novum Organon*, Distributio operis)

⁹⁶⁰ Bacon 1857-1874, I 138 – *Novum Organon*, Distributio operis.

⁹⁶¹ Bacon 1857-1874, I 157 – *Novum Organon* I, Aphorismus 3.

⁹⁶² Vgl. Bacon 1857-1874, I 130 – *Novum Organon*, Praefatio, wo Bacon von „ad remotiora et occultiora naturae [...] appellere“ spricht, und I 135 – *Novum Organon*, Distributio operis: „ad naturae ardua et obscura supera[re]“.

⁹⁶³ Vgl. Bacon 1857-1874, I 135 – *Novum Organon* I, Distributio operis: „Nam huic nostrae scientiae finis proponitur, ut inveniantur non argumenta, sed artes [...]“

intus transigit“, bleibt uns entzogen.⁹⁶⁴ Und die de facto bei Experimenten wie bei jeder Kunst immer anzutreffende finale Zurüstung der Materialien auf etwas Bestimmtes, das mit dem Experiment möglichst gut herausgefunden werden soll, ist für dasjenige, auf das es Bacon ankommt, ebenfalls zu vernachlässigen. Es dürfte klargeworden sein, dass diese Art von Einbeziehung des Unterschiedes zwischen Natur und Technik anhand eines sowieso vorliegenden kleinsten gemeinsamen Nenners nicht das ist, was Kant meint, wenn er von einer „Technik der Natur“ spricht. Für Kant wird es gerade auf die ungemein konsequente Übertragung der für ihn wie für Bacon (im Gegensatz zu Aristoteles) ebenfalls nur im Bereich der Technik anzutreffenden Finalität auf die Natur durch die reflektierende Urteilskraft ankommen. Die reflektierende Urteilskraft muss dadurch im Grunde die Natur so denken, wie sie bei den Stoikern durch die bestimmende Urteilskraft gedacht wird: als selbst technisch Zwecke verfolgend. Um im Folgenden genauer zu verstehen, worin die Konsequenz Kants in der Übertragung des technischen Modells auf die Natur liegt, sollen hier noch kurz Descartes' Gleichsetzung von Natur und Technik sowie Leibniz betrachtet werden, die hinsichtlich der Reichweite der Aspekte, die für die Identifizierung in Anspruch genommen werden, gewissermaßen zwischen Bacon und Kant stehen.

5.2.2 Descartes und Leibniz

Nach der auf die Mathematik verzichtenden Variante neuzeitlicher experimenteller Naturwissenschaft bei Bacon entwickelt sich ein die Mathematik in die Mechanisierung einbeziehendes quantitatives Wissenschaftsverständnis⁹⁶⁵. Interessant ist, dass man bei Descartes eine Identifizierung von Natur und Technik findet, die über die bloße Feststellung gemeinsamer Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge bei Bacon hinaus die mechanische Komplexität technisch strukturierter Gebilde mit derjenigen in der Natur identifiziert. Vor allem die Erklärung von Lebendigem als Maschinen hat zu intensiven Kontroversen geführt, weil es als unzureichend empfunden wurde.

„Il est vray qu'on peut auoir de la difficulté à croire, que la seule disposition des organes soit suffisante pour produire en nous tous les mouuemens qui ne se determinent point par notre pensée; c'est pouquoy ie tascheray icy de le prouuer, & d'expliquer tellement toute la machine de nostre corps, que nous n'aurons pas plus de sujet

⁹⁶⁴ Vgl. Bacon 1857-1874, I 157 – *Novum Organon* I, Aphorismus 4: „Ad opera nil aliud potest homo, quam ut corpora naturalia admoveat et amoveat; reliqua Natura intus transigit.“ Hier wird somit der aristotelische Unterschied zwischen *ἐπιστῆμμαι*, die etwas erkennen wollen, was der Sache nach menschlichen Zugriff entzogen ist (*θεωρία*), und solchen, die handelnd oder herstellend in Bereiche eingreifen und in denen Veränderung in einem gewissen Rahmen möglich ist (*πράξις* und *ποίησις*), eliminiert. Eine Sonderform der *τέχνη*, die Mechanik, die bei Aristoteles *παρὰ φύσιν* verfährt, avanciert zum Instrumentarium der Naturerkenntnis überhaupt. Die in der Antike als niedrig bewerteten handwerklichen Künste erwerben auf diese Weise den Status einer Einheitsmethode zur Erlangung von Naturerkenntnis überhaupt.

⁹⁶⁵ Bacon hatte seinen Gesetzesbegriff noch in Anlehnung an den aristotelischen Formbegriff formuliert.

de penser que c'est nostre ame qui excite en luy les mouuemens que nous n'experimentons point estre conduits par nostre volonté, que nous en auons de iuger qu'il y a vne ame dans vne horloge, qui fait qu'elle monstre les heures.⁹⁶⁶

Gerade die Uhr als Paradigma für Maschinen wird bei Kant später als Beispiel der Abgrenzung von Organismen und Maschinen fungieren. Für Descartes ist die Funktionsweise der Uhr und von Kants Paradebeispiel für Organismen, dem Baum, die gleiche. So heißt es in § 203 der *Principia Philosophiae*:

„Atque ad hoc arte facta non parum me adjuverunt: nullum enim aliud, inter ipsa & corpora naturalia, discrimen agnosco, nisi quòd arte factorum operationes, ut plurimum, peraguntur instrumentis adeò magnis, ut sensu facilè percipi possint: hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant. Contrà autem naturales effectus ferè semper dependent ab aliquibus organis adeò minutis, ut omnem sensum effugiant. Et sanè nullae sunt in Mechanicâ rationes, quae non etiam ad Physicam, cujus pars vel species est, pertineant: nec minùs naturale est horologio, ex his vel ex illis rotis composito, ut horas indicet, quàm arbori ex hoc vel illo semine ortae, ut tales fructus producat.“⁹⁶⁷

Bei Descartes wird die Identifikation der bei Aristoteles streng unterschiedenen Bereiche von Physik und Mechanik vollzogen bzw. die Mechanik zu einen Teilbereich der Physik gemacht. Obwohl er nach eigenen Aussagen Finalität aus der Physik ausschließt⁹⁶⁸, handelt es sich dabei jedoch nur um eine besondere Form von Finalität, die er für Finalität schlechthin hält: die äußere Zweckmäßigkeit einer Sache bzw. ihr Gutsein für anderes. Denn dass auch eine Maschine einen Maschinenbauer voraussetzt, der die einzelnen Teile so einander zweckmäßig zugeordnet hat, dass die Maschine funktioniert, leugnet auch Descartes nicht.⁹⁶⁹ Er weitet die Technikanalogie nur nicht bis zu dem Punkt aus, an dem gesagt werden muss, dass Gott als Künstler seine natürlichen Maschinen „zu“ bestimmten äußeren Zwecken konstruiert hat. Gerade dies ermöglicht ihm auch, Lebendiges, das ja nicht notwendig wie Maschinen als für einen äußeren Zweck existierend gedacht werden muss, als Maschinen zu verstehen.⁹⁷⁰ Die-

⁹⁶⁶ Descartes 1897 ff., XI 226 – *La description du corps humain* I 5.

⁹⁶⁷ Descartes 1897 ff., VIII.1 326 – *Principia Philosophiae* IV 203.

⁹⁶⁸ Vgl. Descartes 1897 ff. VII 55 – *Meditationes de prima philosophia* IV 6 und Descartes 1897ff., VIII.1 – *Principia Philosophiae* I 28.

⁹⁶⁹ Vgl. z. B. Descartes 1897 ff., XI 120 – *Traité de l'homme* und Descartes 1897 ff., VI 55-56 – *Discours de la méthode*.

⁹⁷⁰ Ähnlich wie Descartes verfährt Hobbes im *Leviathan*. In der Einleitung heißt es im ersten Satz: „NATURE, the art whereby God hath made and governs the world, is by the art of man, as in many other things, so in this also intimated, that it can made an artificial animal. [...] For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE [...]“ (Hobbes 1960, 5) Riedel 1990, 299 merkt dazu an, bei Hobbes bleibe „die Frage der Künstlichkeit oder Natürlichkeit der ‚sozialen Systeme‘ ambivalent. Auf der einen Seite hält Hobbes daran fest, daß keine Gesellschaft naturnotwendig besteht, sondern nur zufälligerweise (*quod aliter fieri natura non possit, sed ex accidente*), – die Voraussetzung dafür, daß der (die Kontingenz aufhebende) Systembegriff überhaupt einen Anhalt auch im Bereich des Sozialen finden kann. Auf der anderen Seite faßt er diese ‚Systeme‘ als Teile einer Gesamtheit auf, die er nach tradierten Corpus-Vorstellungen interpretiert. Daraus erklärt sich, weshalb Hobbes die an sich ‚künstlichen‘ Systeme mit den entsprechenden Teilen oder Muskeln eines natürlichen Körpers vergleicht und damit unentschieden zwischen den nun aufkommenden Sozialbildern

sen zweiten Schritt wird Kant jedoch in letzter Konsequenz gehen. An späterer Stelle soll dieser Punkt noch einmal im Kontext des Übergangs von der inneren zur äußeren Zweckmäßigkeit bei Kant mit Belegzitate zu Descartes aufgegriffen werden (s. Abschnitt 8.1 dieses Teils), weshalb hier nur einige Andeutungen gegeben wurden. Bei Leibniz fungiert die Natur-Kunst-Analogie zur Erklärung der mechanischen Komplexität belebter Wesen. Er verwendet in diesem Zusammenhang den Ausdruck „artifice de la nature“ (s. Abschnitt 4.1 dieses Teils). Leibniz denkt nun – im Unterschied zu Descartes, der hier schweigt – die hier vertretene Kunst ausdrücklich afinal und lokalisiert Finalität in der der Mechanik vorgeordneten Ebene der Monaden und Entelechien.

5.2.3 Hume

Eine Variante der Gleichsetzung von Natur und Kunst, die ausdrücklich den finalen Gesichtspunkt zum Ausgangspunkt macht, findet man in David Humes 1779 postum veröffentlichten *Dialogues concerning natural religion*. Löwisch⁹⁷¹ hat überzeugend gezeigt, dass sie auf Kant – vermittelt über eine Übersetzung Hamanns⁹⁷² und Schreiters⁹⁷³ sowie Rezensionen bzw. übersetzte Auszüge in zeitgenössischen Zeitschriften⁹⁷⁴ – während der Endphase der Arbeit an der *Kritik der reinen Vernunft* einigen Einfluss ausgeübt haben. Außer den Beiträgen von Löwisch, der sich jedoch hauptsächlich auf die *Kritik der reinen Vernunft* bezieht, und einem vermutlich durch McRae⁹⁷⁵ angeregten Kapitel bei McFarland⁹⁷⁶ ist die Bedeutung von Humes *Dialogues* für Kants Modell einer „Technik der Natur“ in der dritten Kritik eher unterbelichtet geblieben. Diesem Missstand soll hier ein wenig abgeholfen werden.

„Maschine“ und „Organismus“ hin und her schwankt.“ Möglicherweise durch Hobbes beeinflusst schreibt Leibniz in den *Protogaea*: „Neque enim aliud est natura, quam ars quaedam magna.“ (Leibniz 1949, I 40)

⁹⁷¹ Vgl. Löwisch 1964 und 1965. Ich beziehe mich in den folgenden Ausführungen auf die kürzere thesenhafte Darstellung in Löwisch 1965.

⁹⁷² Hamann beendete im August 1780 eine Übersetzung der *Dialogues*. Er ließ die Übersetzung Kant zweimal – im August und 1780 und von Dezember 1780 bis Januar 1781 aus. Von der Übersetzung selbst ist nur ein grober Entwurf erhalten, nicht aber die Fassung, die Kant vorgelegen hat. Vgl. Löwisch 1965, 175-176.

⁹⁷³ Die Übersetzung wurde von Platner herausgegeben. Daher spricht Kant davon, „die von Plattner“ habe „gar nicht das Geistvolle in sich, was jene (die Übersetzung Hamanns, U. S.) enthält“ (XVIII Anm. zu S. 428; Refl. 6034). Allerdings geht weder aus dem Titelblatt noch aus der Vorrede des Herausgebers der Name des Übersetzers hervor, denn es heißt lediglich: „Der Verleger gab die Uebersetzung in andere Hände“, da ein gewisser Herr von Blankenburg, der sie eigentlich übersetzen sollte, krank geworden sei. (Hume 1781, unpaginierte Vorrede – *Gespräche über natürliche Religion*)

⁹⁷⁴ Es handelt sich einmal um eine Zugabe zu den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* vom 27. November 1779 (48. Stück, S. 753-763) und zweitens um das *Britische Museum für die Deutschen* des Jahres 1779 (6. Band, S. 41-72).

⁹⁷⁵ Vgl. McRae 1949/50, 257-258, der nach seiner Darstellung von Hume als Kritiker der Maschinenanalogie auf eine Wirkung der *Dialogues* auf Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ hinweist.

⁹⁷⁶ Vgl. McFarland 1970, 43-55.

Im Gegensatz zu Bacon und Descartes entwickelt Hume die Natur-Kunst-Analogie im Zusammenhang mit dem physikotheologischen Gottesbeweis bzw. formuliert sie ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt der in beiden Bereichen anzutreffenden Zweckmäßigkeit. Es wurde bereits gezeigt, dass Kant in den Schlusskapiteln der Transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*, in denen die regulativen Funktionen der Ideen besprochen werden, im Zusammenhang mit der Gottesidee ein Modell von Zweckmäßigkeit entwickelt, für das die Natur-Kunst-Analogie noch keine Rolle spielt. Im Abschnitt „Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises“ verfügt er jedoch über die Natur-Kunst-Analogie als Ausgangspunkt für den physikotheologischen Beweis. Es bleibt hier allerdings bei der Kritik an dem auf dieser Grundlage geführten Beweis, und die Natur-Kunst-Analogie wird nicht positiv für die regulative Gottesidee bzw. das damit verbundene Modell von Zweckmäßigkeit fruchtbar gemacht. Folgt man Löwisch, so ist der Grund darin zu sehen, dass der Abschnitt über den physikotheologischen Gottesbeweis von der Beweisführung Humes und dessen skeptischen Einwänden beeinflusst ist, derjenige, der „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“ handelt und Kant eigenes positives Analogiemodell entwickelt, hingegen vor der Lektüre von Humes *Dialogues* abgefasst wurde.⁹⁷⁷

Es stellt sich nun die Frage, ob Humes *Dialogues* über die Ausführungen im Abschnitt über den physikotheologischen Beweis sowie die weiteren von Löwisch aufgewiesenen Partien in der *Kritik der reinen Vernunft*⁹⁷⁸ hinaus für die kantische Philosophie bzw. insbesondere für das Konzept einer „Technik der Natur“ in der *Kritik der Urteilskraft* wirksam gewesen sind. Ich möchte zunächst einige Berührungspunkte zwischen den *Dialogues* und Gedanken Kants in der *Kritik der Urteilskraft* darstellen, bevor ich im Anschluss daran die Wirkung der *Dialogues* innerhalb der Genese des Konzepts einer „Technik der Natur“ diskutiere. Die Darstellung der Berührungspunkte kann zugleich als Exposition und Ausblick hinsichtlich einiger Aspekte gelten, die im Folgenden intensiv diskutiert werden sollen, wobei dann erneut auf Hume zurückzukommen ist.

Stoa: Die Schrift ist bis in Formulierungen hinein orientiert an Ciceros *De natura deorum*, wozu Price in zwei Einzelaufsätzen genaue Belege geliefert hat, weshalb hier nicht weiter

⁹⁷⁷ Vgl. Löwisch 1965, 201.

⁹⁷⁸ Es handelt sich dabei um Passagen in der Vorrede zur A-Auflage und Stellen in der Methodenlehre. Vgl. dazu ausführlicher die Schriften von Löwisch 1964 und 1965.

darauf eingegangen werden soll.⁹⁷⁹ Im Folgenden soll das Schwergewicht vielmehr auf einige für die *Kritik der Urteilstkraft* relevante Punkte gelegt werden, ohne bereits die später zu liefernden Vergleiche mit stoischen Quellen vorwegzunehmen.

Analogiebegriff: Die Hauptantagonisten in Humes *Dialogues* stellen Cleanthes und Philo dar. Demea erscheint von Anfang an als ein nicht ganz ernst zu nehmender Vertreter orthodoxer Lehrmeinungen und scheidet am Ende des elften Teils aus. Cleanthes vertritt eine theistisch-stoische Position: Gott wird in Analogie zu menschlichem Kunstschaffen als Urheber von Zweckmäßigkeit auf allen Ebenen des Universums angesehen. Der Skeptiker Philo wendet sich vor allem im zweiten Teil gegen diesen Analogieschluss mit dem Argument, eine Analogie könne nur bei genauer Gleichartigkeit der Fälle („exact Similarity of the Cases“) behauptet werden, die im vorliegenden Fall aber nicht gegeben sei bzw. mangels Erfahrung vom Handeln Gottes nicht einfach behauptet werden könne. Man habe es daher nur mit einer „weak Analogy“ zu tun.⁹⁸⁰ Kant macht in der *Kritik der reinen Vernunft* im Abschnitt „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“ von einer Analogieauffassung Gebrauch, die er im Sinne einer suppositio relativa ohne Auseinandersetzung mit Hume einführt. In den *Prolegomena* hingegen setzt er seinen eigenen Analogiebegriff ausdrücklich von demjenigen Humes ab: „Erkenntniß nach der Analogie“ bedeute „nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge (Humes Auffassung, U. S.), sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ (IV 357). Der Vergleich zwischen Humes und seiner eigenen Analogieauffassung kehrt versteckt auch in der *Kritik der Urteilstkraft* wieder. Dort unterscheidet Kant mit Blick auf die Frage der Vergleichbarkeit ungleichartiger Dinge zwischen dem Denken nach einer Analogie und dem Analogieschluss: Man könne „sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit eines derselben doch nach einer *Analogie* mit dem andern *denken*; aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schließen, d. i. dieses Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen.“ (V 464) Trotz der Beschränkung auf das Denken nach der Analogie lehnt Kant sich jedoch bei der Formulierung der Bedeutung der Analogie für seine Lehre von Naturzwecken eng an Hume an: „Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urteilstkraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände

⁹⁷⁹ Vgl. Price 1963 und 1964.

⁹⁸⁰ Hume 1976, 163 – *Dialogues concerning natural religion* II.

dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniß der Natur, oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten.“ (V 375; Unterstreichungen von mir, U. S.) Philo hatte im zwölften Teil der *Dialogues* dreimal hintereinander von einer „remote Analogy“ bzw. „remote inconceivable analogy“ der zweckmäßigen Strukturen in der Natur untereinander und der „original Intelligence“ zur „human reason“ gesprochen.⁹⁸¹ In Hamanns erstem Entwurf seiner Übersetzung der *Dialogues* – die endgültige Fassung, die Kant vorgelegen hat, ist leider nicht erhalten – kann man fast wörtlich wie bei Kant lesen, „daß die Ursache oder Ursachen der Ordnung im Universo wahrscheinlich eine entfernte Analogie mit dem menschlichen Verstande haben“⁹⁸². Schreiter übersetzt: „Der Atheist räumt ein, daß die ursprüngliche Grundursache der Ordnung einige entfernte Analogie mit der menschlichen Vernunft zeige.“⁹⁸³ Trotz der sprachlichen Gemeinsamkeiten bestehen signifikante Unterschiede zwischen Kant und Hume hinsichtlich der argumentativen Funktion der Analogie: Hume verwendet die Analogie im Rahmen des Aufweises der Eigenschaften Gottes, dessen Dasein von vornherein feststeht⁹⁸⁴, und bedient sich dabei der Teleologie als eines Ausgangspunkts, der in keiner Weise garantiert, dass von ihm ausgehend die Eigenschaften Gottes irgendwie sicher erschlossen werden könnten und der somit die skeptischen Einwände provoziert. Bei Kant hingegen ist von vornherein eine gewisse Notwendigkeit dadurch impliziert, dass der Ausgangspunkt gar nicht das Dasein Gottes, sondern ein dringendes Erkenntnisproblem ist. Die Analogie soll nicht dem Aufweis göttlicher Eigenschaften dienen, sondern wird als für die reflektierende Urteilskraft notwendige Annahme zur Lösung eines Problems eingeführt, mit dem sich die besondere Erfahrung konfrontiert sieht. Die Wahl der dem höheren Verstand zugeschriebenen Eigenschaften als solcher, die für das notwendig zu lösende Problem erforderlich sind, und die Verlegung der Analogie ins Transzendente rettet Kant aus dem Skeptizismus.⁹⁸⁵ Gegen Humes

⁹⁸¹ Hume 1776, 249 – *Dialogues concerning natural religion* XII.

⁹⁸² Hamann 1949-1957, III 273.

⁹⁸³ Hume 1781, 229 – *Gespräche über natürliche Religion* XII. Vgl. dort auch 228: „eine entfernte Analogie“ und 229: „einige entfernte unbegreifliche Analogie“.

⁹⁸⁴ Vgl. Hume 1776, 160: „But surely, where reasonable Men treat these Subjects, the Question can never be concerning the *Being* but only the *Nature* of the Deity.“

⁹⁸⁵ Vgl. auch folgende Reflexion: „Teleologie. Das Princip, daß alles seinen Zweck habe und entweder an sich oder wozu Gut sey, ist das oberste Naturprincipium der Naturwissenschaft, welches nicht von der Hypothesis eines Vernünftigen Urhebers abgeleitet worden, sondern weil wir sonst kein Richtmaas zu unserer Idee des Guten, was es nämlich als Mittel ist, haben würden, wenn es nicht die Natur wäre. Anatomie, alle Dinge, die in einem System zusammenhängen. Aus diesem Bedürfnis entspringt die der Hypothesis einer vernünftigen Ursache – denn es lassen sich die Dinge in der Natur ausser einander nicht als von selbst zweckmäßig auf einander wirkend vorstellen. Hume.“ (XVIII 466; Refl. 6136) Eben für den Ausschluss von Letzterem hatte Humes Philo kein Prinzip (vgl. Hume 1776, 208-212 – *Dialogues concerning natural religion* VIII). Möglicherweise ist dies

Cleanthes konnte immer das Argument der willkürlichen Wahl des Ausgangspunktes und der Hypostasierung des Göttlichen eingewendet werden. Kant hingegen will auf der Ebene der Natur-Kunst-Analogie noch gar keine Theologie betreiben. Zur Theologie in einer von ihm akzeptierten Form führt die Teleologie erst in letzter Konsequenz durch den Überschritt zur Moral und zum Endzweck. Eben dieser Unterschied ist gemeint, wenn Kant im obigen Zitat beansprucht, die Analogie „nicht zum Behuf der Kenntniß der Natur, oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr eben desselben practischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten“ (V 375), zu gebrauchen. Aus welchen Gründen die Einführung der Analogie bei Kant genau motiviert ist und in welchen Schritten sie erfolgt, wird insbesondere in Kapitel 6 dieses Teils zur Sprache kommen. Auch im Zusammenhang mit dem § 80 soll am Ende von Abschnitt 9.2 noch einmal über Hume gesprochen werden.

Physikotheologie: Die Form von Physikotheologie, die Cleanthes im Zuge der Kritik Philos eingesteht, ist im Grunde diejenige, die Kant bis zu einem bestimmten Punkt für sein Konzept akzeptiert, auch wenn er dem durch sie Abgeleiteten nicht das Prädikat „Gott“ im vollen Sinne zuspricht. Cleanthes gesteht nämlich zu, dass sein Analogieschluss nur ermögliche, Gott die Eigenschaft eines „Author of Nature“, der „finitely perfect, tho far exceeding Mankind“⁹⁸⁶ sei, zuzuschreiben. Für Kant erfordern die in der Natur zu beobachtenden zweckmäßigen Gebilde die Annahme eines höheren Verstandes durch die reflektierende Urteilskraft, der mit bestimmten Eigenschaften ausgestattet gedacht werden muss, durch die die besondere Erfahrung ermöglicht werden kann. Dadurch ist jedoch noch nicht die Möglichkeit zu einem Beweis eines persönlichen und mit den Prädikaten der Allmacht, Allgüte usw. ausgestatteten Gottes gegeben, sondern dieses ist vielmehr erst durch einen Überschritt in die Sphäre der Moral möglich. An der Schwelle zur Ethikotheologie wird Kant gerade die Art von physikotheologischem Schluss kritisieren, der von den Zwecken in der Natur ausgehend einen vollständigen Gottesbegriff ableitet – ein Verdikt, dem Humes von Philo kritisierte Cleanthes nicht verfällt.

Technik der Natur: Philo vertritt im Schlussteil eine Position, die derjenigen des Cleanthes auffallend ähnlich ist. In diesem Zusammenhang fällt im Original der Ausdruck „Artifice of

auch in folgender Reflexion gemeint: „Die physicotheologie bedarf der transscendentalen: 1. um sie zu suppliren, 2. um sie zu reinigen oder purificiren; analogie.“ (XVIII 432; Refl. 6045)

⁹⁸⁶ Hume 1976, 231 – *Dialogues concerning natural religion* XI.

Nature“⁹⁸⁷, für die Philo seine Verehrung zum Ausdruck bringt. Sprachlich wäre eine Übersetzung von „Artifice of Nature“ mit „Technik der Natur“ nicht unmöglich. Doch was sagen die Übersetzungen? Schreiter übersetzt mit „kunstreiche[n] Aeüßerungen der Natur“⁹⁸⁸ und in der französischen Übersetzung aus dem gleichen Jahr findet man „structure de la nature“⁹⁸⁹. Im Gegensatz zur „entfernten Analogie“ scheiden Humes *Dialogues* bzw. das, was Kant von ihnen wusste, im Falle der „Technik der Natur“ als unmittelbare Quelle aus. Im Folgenden wird insbesondere in Kapitel 7 der stoische und hippokratische Ursprung der Rede von ars naturae im Lateinischen bzw. τέχνη φύσεως im Griechischen und auch die Verwendung von „technisch“ im 18. Jahrhundert besprochen werden. Kants lateinisch-griechischer Zwitter ist für seine Zeit ein Novum und vermutlich ohne ein Wissen zumindest um den griechischen Vorläufer gebildet worden. Für den Moment interessiert jedoch lediglich, dass das bei Hume mit „Artifice of Natur“ Gemeinte mit dem von Kant als „Technik der Natur“ Beschriebenen hinsichtlich des Grundmodells von Zweckmäßigkeit Gemeinsamkeiten aufweist, deren Wurzel letztlich in der Stoa liegt.

Teleologiemodell: Man findet bei Hume die im Vorangehenden als stoisch bezeichnete Position wieder, nach der eine Art von göttlicher Allnatur die einzelnen Naturen zweckmäßig in sich strukturiert und sie wiederum selbst in äußere Zweckzusammenhänge stellt, so dass letztlich der gesamte Kosmos ein Gebilde ist, in dem jeder Teil bis ins Kleinste für einen anderen und alle zusammen für das Ganze organisiert sind. „Artifice of Nature“ fungiert als Grundlage des – in der ganzen Schrift skeptisch beleuchteten – physikotheologischen Gottesbeweises. Cleanthes verwendet dafür in seiner ersten, noch nicht durch die Kritik von Philo beeinflussten, Darstellung seiner Auffassung das Bild einer Maschine:

“You will find it to be nothing but one great Machine, which again admit of Subdivisions, to a degree beyond what human Senses and Faculties can trace and explain. All these various Machines, and even their most minute Parts, are adjusted to each other with an Accuracy, which ravishes into Admiration to all Men, who ever contemplated them. The curious adapting of Means to Ends, throughout all Nature, resembles exactly, tho it much exceeds, the Production of human Contrivance; of human Design, Thought, Wisdom, and Intelligence.”⁹⁹⁰

⁹⁸⁷ Vgl. Hume 1976, 244-245 – *Dialogues concerning natural religion* XII: „You in particular, *Cleanthes*, with whom I live in unreserv'd Intimacy; you are sensible, that, notwithstanding the Freedom of my Conversation, and my Love of singular Arguments, no-one has a deeper Sense of Religion impressed on his Mind, or pays more profound Adoration to the divine Being, as he discovers himself to Reason, in the inexplicable Contrivance and Artifice of Nature. A Purpose, an Intention, a Design strikes every where the most careless, the most stupid Thinker; and no man can be so harden'd in absurd Systems, as at all times to reject it. *That Nature does nothing in vain*, is a Maxim establish'd in all the Schools, merely from the Contemplation of the Works of Nature, without any religious Purpose [...]”

⁹⁸⁸ Hume 1781, 218 – *Gespräche über natürliche Religion* XII.

⁹⁸⁹ Hume 1780, 251 – *Dialogues sur la religion naturelle* XII.

⁹⁹⁰ Hume 1976, 161-162 – *Dialogues concerning natural religion* II.

Auch wenn Kant dies nicht ausdrücklich sagt, so lässt sich zeigen, dass die reflektierende Urteilskraft in der Anwendung des Prinzips der „Technik der Natur“ die Welt letztlich als große Maschine verstehen muss. Schreiter übersetzt „machine“ nicht mit „Maschine“ sondern mit „Kunstwerk“. Mit dieser Übersetzung lässt sich die Passage beinahe als Ausdruck dessen, was bei Kant die reflektierende Urteilskraft mit ihrer „Technik der Natur“ annimmt, lesen:

„Man überschau die Welt, betrachte das Ganze, und jeden Theil desselben; und man wird finden, daß sie nichts ist, als ein großes Kunstwerk, das wieder in eine unendliche Anzahl kleinerer Kunstwerke getheilt ist, welche abermals Unterabtheilungen zulassen, die über alles, was menschliche Sinne und Fähigkeiten nachbilden und erklären können, hinausreichen. Alle diese verschiedenen Kunstwerke, und selbst ihre kleinsten Theile sind mit einer Genauigkeit jedes dem andern angepaßt, welche jedem, der sie jemals betrachtet hat, zur Bewunderung hinreißen. Die sonderbare Zusammenstimmung der Mittel zu den Zwecken, welche durch die ganze Natur herrscht, gleicht vollkommen, nur daß sie diese noch unendlich übertrifft, den Werken menschlicher Entwürfe, menschlicher Absicht, Gedanken, Weisheit und Einsicht.“⁹⁹¹

Hamann spricht jedoch in dem erhaltenen ersten Entwurf ebenfalls von einer „Maschine“⁹⁹² und ebenso der Rezensent in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*⁹⁹³ sowie der des *Britischen Museum für die Deutschen*⁹⁹⁴. Später wird genauer gezeigt werden, dass das Verständnis einzelner organisierter Wesen und schließlich der Natur im Ganzen bei Kant ein Konstrukt der reflektierenden Urteilskraft darstellt, mit dessen Hilfe sie sich die Struktur natürlicher Zweckgebilde aus Gründen der spezifischen Verfasstheit des menschlichen Erkenntnisvermögens allein verständlich machen kann – stets im Wissen um die Distanz zur eigentlichen Sache, die das Modell bei sich führt. Für Humes Philo, der kein Äquivalent zur reflektierenden Urteilskraft kennt, führt die Maschinenanalogie jedoch letztlich in einen infiniten Regress von Ursachen und auf das Alternativmodell einer Analogie zur Selbsterzeugung von Lebewe-

⁹⁹¹ Hume 1781, 42 – *Gespräche über natürliche Religion* II.

⁹⁹² Vgl. Hamann 1949-1957, III 252: „Die Welt kommt uns wie eine Maschine vor. Wegen der Ähnlichkeit mit menschlichen Maschinen in den Wirkungen lässt sich daher nach allen Regeln der Analogie auch auf eine Ähnlichkeit der Ursachen schließen und daß der Urheber der Welt eine Ähnlichkeit mit einer menschlichen Seele haben müsse, doch mit verhältnissgrösseren Kräften.“

⁹⁹³ Vgl. die Rede von „Cleanthes, der das Universum eine unermeßliche Maschine genannt hatte“ (Zugabe zu den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 48. Stück, 27. November 1779, 754).

⁹⁹⁴ „Blick’ in der Welt umher, sagt er; betrachte ihr Ganzes, und jeden ihrer Theile; du wirst finden, daß sie nichts anders ist, als eine grosse Maschine, in eine unendliche Menge kleinerer Maschinen vertheilt, die wiederum Unterabtheilungen vertragen, deren Anzahl über die Fassung und Erklärung menschlicher Sinne und Kräfte hinausgeht. Alle diese mancherley Maschinen, und selbst ihre allerkleinsten Theile sind einander mit einer Genauigkeit angepaßt, welche alle Menschen, die sie je betrachtet haben, zur größten Bewunderung hinreißt. Die genaue Uebereinstimmung zwischen Mitteln und Absichten, durch die ganze Natur, hat, bey ihrem noch so grossen Vorzuge, dennoch die vollkommenste Aehnlichkeit mit den Arbeiten menschlicher Geschicklichkeit, menschlicher Entwürfe, Gedanken, Weisheit und Verstandeskraft.“ (*Britisches Museum für die Deutschen*, 6. Band, 1779, 50)

sen⁹⁹⁵, die wiederum einen Epikureismus zur Folge hat (s. Abschnitt 9.2 dieses Teils). Entsprechend bringt Philo zu Beginn des sechsten Teils folgenden Alternativvorschlag an:

„Now if we survey the Universe, so far as it falls under our Knowledge, it bears a great Ressemblance to an animal or organiz'd Body, and seems actuated with a like Principle of Life and Motion. A continual Circulation of Matter in it produces no Disorder: A continual Waste in every Part is incessantly repair'd: The closest Sympathy it perceiv'd throughout the entire System: And each Part or Member, in performing its proper Offices, operates both to its own Preservation and to that of the Whole. The World, therefore, I infer, is an Animal, and the Deity is the SOUL of the World, actuating it, and actuated by it.“⁹⁹⁶

In den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* wird dies folgendermaßen referiert:

„Man müsse auf die Vermuthung kommen, daß die Welt selbst ein großes Thier, und die Gottheit die Seele sey, die auf die Welt wirke, und wiederum Wirkungen von ihr erhalte. Man bemerke in der Welt, wie in einem jeden andern organisirten Körper, einen unaufhörlichen Umlauf und beständige Verwandlungen von Materie, die keine Unordnung erzeugen: ferner Schäden, Abgänge, und Verwüstungen, die sogleich wieder ausgebessert, ersetzt und geheilt werden: endlich der genaueste Zusammenhang durchs ganze System, und eine solche Wirksamkeit aller einzelnen Theile und Glieder, wodurch nicht nur ihre eigene Erhaltung, sondern auch die Erhaltung des Ganzen befördert werde.“⁹⁹⁷

Kant wird von der „Selbsthülfe der Natur [...] bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird“ (V 372), als entscheidendem Charakteristikum von Naturzwecken sprechen. Das sich darin ausdrückende Vorhandensein einer „bildende[n] Kraft“ im Gegensatz zur „bewegende[n] Kraft“ (V 374) von Maschinen fällt im Zuge des Verständnisses der Natur analog zur Technik durch die reflektierende Urteilskraft unter den Tisch. Ein Wissen um diesen Verlust, der gleichwohl notwendig ist, um das Problem der Ermöglichung besonderer Erfahrung zu lösen, ist bei Kant stets vorhanden. Durch dieses – letztlich durch die kritische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung ermöglichte – Wissen entgeht er auch hier dem Skeptizismus Philos, für den das Verständnis zweckmäßiger Strukturen in der Natur als Lebewesen oder als noch anderes als Maschinen nur „andere Hypothesen, die ihm eben so gegründet und annehmlich scheinen, als die von der Hervorbringung der Welt durch einen verständigen Urheber“⁹⁹⁸ sind. Es gibt aber keine weitere Begründung dafür, das eine oder das andere als adäquate Erklärung zu verstehen.

⁹⁹⁵ Vgl. McFarland 1970, 48, der betont, dass „[i]t was not until the latter half of the eighteenth century that the notion that teleology in nature is analogous to the teleology of a mechanical artifact was seriously subjected to critical examination, first by Hume and later by Kant.“

⁹⁹⁶ Hume 1976, 195-196 – *Dialogues concerning natural religion* VI.

⁹⁹⁷ Zugabe zu den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 48. Stück, 27. November 1779, 756-757.

⁹⁹⁸ So in der Zugabe zu den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 48. Stück, 27. November 1779, 756. Das dort anzutreffende Referat ist grundsätzlich auf die Alternativen konzentriert, die in den *Dialogues* bezüglich des Verständnisses der Welt als zweckmäßig formuliert werden. Das *Britische Museum für die Deutschen* ist eher auf die Theodizee-Problematik im zehnten Teil konzentriert.

Außer den im Voranstehenden angesprochenen Aspekten ist Kants „Autokratie der Materie“ (V 421), mit der er die epikureische Konsequenz der Analogie zur Selbsterzeugung bezeichnet, sicher von Hume angeregt worden. Die Verwendung gräzischer bzw. latinisierender deutscher Fremdwörter (Autokratie = griechisch, Materie = lateinisch) allerdings stammt wohl wiederum wie die „Technik der Natur“ von Kant selbst. Doch die genauen Zusammenhänge sollen später in Kapitel 8 behandelt werden.

Nun soll, wie bereits angekündigt, näher auf die Wirkung der *Dialogues* innerhalb der Genese des Konzepts einer „Technik der Natur“ eingegangen werden. Im Abschnitt „Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Gottesbeweises“ übernimmt Kant – wie Löwisch ausführlich gezeigt hat – die Beweisführung und auch einzelne Kritikmomente aus Humes *Dialogues*. Die Natur-Kunst-Analogie ist hier mit genau dem Beispiel präsent, das auch Hume gewählt hatte: Kant spricht davon, dass die natürliche Vernunft „aus der Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt tut, und sie nötigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen (der Ähnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren,) schließt, es werde eben eine solche Kausalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht), noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet“ (KrV A 626 / B 654). In den Prolegomena kehrt das Beispiel wieder:

„Wenn ich sage: wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.“ (IV 357)

Ebenfalls heißt es dort: „Ich werde sagen: die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist.“ (Anmerkung zu IV 360) In Abschnitt „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der reinen Vernunft“ war die Natur-Kunst-Analogie noch in keiner Weise präsent. Kant ging es dort darum, zu zeigen, dass man sich Gott als regulative Idee im Sinne einer *suppositio relativa* „nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit“ als ein Wesen denken muss, „das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt“, durch „Eigenschaften, die lediglich zur Sinnenwelt gehören“ (KrV A 678 / B 706), d. h. durch Kate-

gorien. Schwierig zu verstehen ist jedoch, wie Kant begründen will, dass der regulativen Gottesidee eine „Absicht“ (KrV A 686/B 714; A 688/ B 716) zukommt, nach der sie „die Ursache von allem“ (KrV A 688/B 716) ist, da Finalität ja gerade keine der in der *Kritik der reinen Vernunft* vorgestellten kategorialen Eigenschaften der Sinnenwelt ist, von denen man bei der Analogie Gebrauch machen könnte. Wie die Zuschreibung von Finalität zu etwas mit dem angebotenen transzendentalen Material möglich ist, leuchtet daher nicht ganz ein. Trotz der Zuschreibung einer „Absicht“ gilt Kant seine Gottesidee als „*deistisch*“ und somit minimal bestimmt. Mit dem „transzendental[e] und einzig[e] bestimmte[n] Begriff, den uns die bloß spekulative Vernunft von Gott gibt, [...]“ sei nur „die Idee von Etwas“ gemeint, „welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei, denken können“ (KrV A 675/B 703). In den *Prolegomena* differenziert Kant genauer zwischen „Deismus“ und Theismus“ in der Weise, dass dasjenige, was in der *Kritik der reinen Vernunft* dem Interpreten Probleme bereitete, die Zuschreibung einer Absicht an Gott, nun bereits als theistische Bestimmung gilt. „Verstand und Wille[n]“ als „nähere[r] Bestimmung[en] unseres bloß transscendentalen Begriffs vom höchsten Wesen“ (IV 356) sind notwendig zur Erklärung von dessen „Causalität durch Vernunft“ (IV 358) und leiten in Form eines „*symbolischen Anthropomorphismus*“ (IV 357) den Überschnitt zum Theismus ein, der über den bloß kategorial bestimmten „*deistischen* Begriff des Urwesens [...], in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate, der Substanz, Ursache etc. denkt“ (IV 358), hinausgeht. Genau dieses Mehr beschreibt Kant nun mit dem Material der Natur-Kunst-Analogie, die Hume ihm bieten konnte, und präsentiert die ganze Argumentation als eine fruchtbare Auseinandersetzung mit diesem: Humes Fehler bestand nur darin, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung für die Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich zu halten, so dass er nicht merkte, dass dort, wo die Erkenntnis Widersprüchliches liefert, man nicht skeptisch auf die Unzulänglichkeit der Erfahrungserkenntnis als solcher⁹⁹⁹, sondern nur auf die Unzulänglichkeit eines bestimmten falschen Gebrauches von ihr in Bereichen, in denen sie nicht unmittelbar kompetent ist, schließen darf. Genau dies tut jedoch Kants Kritik, indem sie die „Schranken unserer Vernunft“ von den „Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst“ unterscheidet und auf diese Weise adäquate Aussagen über dasjenige, was die Vernunft zwar nicht mehr erkennen, von dem sie sich zum Behuf ihrer

⁹⁹⁹ Vgl. V 351: „Der Scepticism ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wohl bloß zugunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach aber, da man inne ward, daß es doch dieselben Grundsätze a priori sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es schien, mit ebendenselben Recht noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen.“

eigenen Orientierung und dadurch immer im Wissen um die Distanz zur Sache als solcher einen bestimmten Begriff machen muss.¹⁰⁰⁰ Kant bindet den Überschritt zur Theologie an eine transzendentalphilosophische Notwendigkeit, nämlich „die Welt [...] so zu denken, als es nothwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben“ (IV 359), und entgeht so dem Skeptizismus, da die zu bestimmende Sache von genau bestimmten Kriterien abhängt: von dem, was die Vernunft genau für ihre Gottesidee zum Behuf der ihr notwendigen einheitlichen Denkbarkeit der Welt annehmen muss. Statt einer „Schranke“ gibt es für Kant nun nur eine „Grenze“, da das „Verbot, alle transscendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden“, mit dem „dem Anschein nach“ damit „streitende[n] Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen“ (IV 356), verknüpft werden kann. Seine Schlussbemerkung zu Hume lautet daher:

„Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch: daß man mit dem Grundsatz des *Hume*, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den *Hume* gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den *Hume* bekämpfte, und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte [...]“ (IV 360)

Der entscheidende Unterschied zur Verwendung der Natur-Kunst-Analogie in der *Kritik der Urteilskraft* liegt darin, dass in den *Prolegomena* die Analogiebildung noch durch die theoretische Vernunft ausgeführt gedacht wird, wobei weiter dunkel bleibt, wie dies überhaupt möglich ist. Denn wie die im Begriff eines verständigen Willens implizierte Finalität bestimmbar sein soll, wird trotz der Feststellung in den *Prolegomena*, dass man dafür theistisch über die Kategorien hinausgehen muss, immer noch nicht so recht verständlich. Hier wird die dritte Kritik – wie bereits in Kapitel 2 gezeigt – mit der Wahl der technisch-praktischen Vernunft als derjenigen Instanz, der sich die reflektierende Urteilskraft zur genaueren Bestimmung der Natur-Kunst-Analogie bedient, mehr Klarheit schaffen – allerdings zu Lasten einer durch die zweite Kritik eingeleiteten deutlichen Einschränkung dessen, was von nun an unter Vernunft zu verstehen ist: das für die Moral verantwortliche Vermögen.

¹⁰⁰⁰ Vgl. IV 351: „Unsere Principien, welche den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst *transscendent* werden und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon *Humes* Dialoge zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte und ihren Anmaßungen ein Ziel setzte.“

6 Die Einführung der Natur-Kunst-Analogie bei Kant in den §§ 64 und 65

Thematisch entspricht einem Teil dessen, was bei Aristoteles unter der Theorie des φύσει ὄν¹⁰⁰¹ nicht nur in der Physik, sondern auch in Schriften wie *De partibus animalium*, *De generatione et corruptione* oder der *Historia animalium* abgehandelt wird, bei Kant gewissermaßen die Theorie des Naturzwecks, die er jedoch nicht mehr mit den Mitteln von Aristoteles formuliert. Zur genauen Bestimmung dessen, was ein φύσει ὄν zu einem solchen macht, hatte Aristoteles den Zweckbegriff, das τέλος, verwendet, welches mit dem εἶδος einer Sache identisch ist. Vom mit dem Telosbegriff verbundenen Begriff der κίνησις her hatte sich, je nach Lokalisation, die Unterscheidung von φύσις und τέχνη ergeben. Kants Zweckbegriff ist nicht mehr der aristotelische, sondern ist – ähnlich wie bei Seneca – eingeschränkt auf eine causa efficiens, deren Wirksamkeit durch eine vorgängige Absicht bestimmt ist, und die durch Planung und Beratung Materialien organisiert. Wie gesehen, wäre dieses bei Aristoteles nur einer der Bereiche, in denen sich Zweckmäßigkeit realisiert und zudem ein gegenüber der Natur sekundärer. Durch Einebnung dieses Unterschieds wird in der Stoa die Natur selbst als planende Technikerin und Künstlerin angesehen, die alles bis ins Kleinste aufeinander kausal und zweckmäßig abstimmt. Mit Natur ist für die Stoiker in erster Linie die Allnatur, der Zeus-logos, gemeint und somit ein Naturbegriff, der dem aristotelischen φύσει ὄν noch einmal übergeordnet ist und auf eine Art von Panteleologie führt, die bei Aristoteles aus den genannten Gründen so nicht zu finden ist. Bei Kant kehrt dieser stoische Naturbegriff – neben diversen anderen Naturbegriffen und trotz der Unterscheidung von Kunst und Natur in § 43 der *Kritik der Urteilskraft* – an entscheidenden Stellen wieder. Im Folgenden soll nun konkret anhand der Betrachtung der §§ 64 und 65 der *Kritik der Urteilskraft* gezeigt werden, in welcher Weise und aus welchen systematischen Voraussetzungen seines Denkens heraus Kant kritisch und zunächst noch genau restringiert das hier vorab als stoisch bestimmte Modell einer „Technik der Natur“ für sich fruchtbar macht. Im Anschluss daran sollen genauer die Zusammenhänge in der Stoa selbst betrachtet und Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Kant herausgearbeitet werden.

6.1 Analyse von §§ 64 und 65 der *Kritik der Urteilskraft*

In den bisherigen Ausführungen wurde schon auf einige wichtige Elemente der zentralen §§ 64 und 65, wie den Formbegriff und das Analogiemodell, eingegangen. Dennoch ist eine separate ausführliche Diskussion von ihnen erforderlich. Denn die beiden Paragraphen bilden

¹⁰⁰¹ Vgl. Aristoteles, *De anima* II 1, 412a: τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζῶην, τὰ δ' οὐκ ἔχει.

das Zentrum der Ersten Abteilung der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ und den Ausgangspunkt für die gesamte weitere Argumentation über Zweckmäßigkeit überhaupt: Nach einer kurzen Exposition des Themas – die objektive Zweckmäßigkeit statt der subjektiven, die Thema der „Kritik der ästhetischen Urteilkraft“ war, – (§ 61) und einer dihairetischen Hinführung zur objektiven, materialen bzw. realen inneren Zweckmäßigkeit (§§ 62-63)¹⁰⁰² hebt die „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ mit der Besprechung des eigentümlichen Charakters der Naturzwecke an (§ 64), wobei „Naturzweck“ ein Begriff ist, der in § 65 als solcher vorgestellt wird, den die reflektierende Urteilkraft auf organisierte Wesen anwenden muss. Die Gesamtargumentation verläuft in drei Schritten und soll in der folgenden Detailanalyse betrachtet werden.

§ 64: § 64 hat ausdrücklich vorläufigen Charakter (V 371). Es werden Bedingungen angeführt, aufgrund derer es nötig wird, dass jemand die Möglichkeit eines Naturprodukts als eines Naturzwecks einsieht.¹⁰⁰³ Die Bedingungen sagen in erster Linie etwas darüber aus, wie die Möglichkeit des Naturprodukts selbst in seiner Eigentümlichkeit¹⁰⁰⁴ vom Erkennenden zu verstehen ist. Ausgeklammert wird die Beantwortung der Frage, ob eine weitergehende adäquate Beurteilung der dabei entdeckten Eigentümlichkeiten dem Menschen überhaupt möglich ist. Dass dies nicht möglich ist, wird ausdrücklich erst in § 65 thematisiert. Die Lösung wird jedoch schon vorher durch die Bezeichnung „Naturzweck“ in Anspruch genommen: Naturprodukte, die organisiert sind, können vom Menschen nur unter Zuhilfenahme des Zweckgedankens verstanden werden, ihre Eigentümlichkeit selbst ist jedoch vom Zweckgedanken unabhängig.¹⁰⁰⁵ Der Weg, auf dem in § 64 zunächst die Bedingungen gefunden werden, die für die Eigentümlichkeit eines solchen Naturprodukts verantwortlich sind, ist die (besondere) Erfahrung, die sich angesichts der Sache mit Erkenntnisschwierigkeiten konfrontiert sieht. Die Argumentation ist etwas verschachtelt, umfasst jedoch grundsätzlich drei Schritte. Die

¹⁰⁰² Zur Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von „Zweckmäßigkeit“ in der *Kritik der Urteilkraft* vgl. Tonelli 1957/58, vor allem 162-163.

¹⁰⁰³ Vgl. V 369: „Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei, [...] dazu wird erfordert [...]“ und V 370: „Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als *Naturzweck* zu beurtheilen: [...] dazu [...] wird schon mehr erfordert.“

¹⁰⁰⁴ In dem Sinne ist die Rede „[v]on dem eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke“ (V 369). Kant spricht vermehrt davon, dass etwas „erfordert“ (V 370: 2x, 373: 2x) werde, „[um] einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei“ (V 369).

¹⁰⁰⁵ Dies betont Pinder 2002, 112-113: „Der Begriff des ‚Naturzwecks‘ – und damit die Beziehung der organisierten Wesen auf den Zweckbegriff – kommt nur dadurch zustande, daß der Begriff des organisierten Körpers (gleichsam Spinozas *natura naturata*) auf den Begriff der ‚Natur‘ (gleichsam Spinozas *natura naturans*) bezogen wird. Diese ‚Natur‘ setzt sich zwar – ihrerseits per *definitionem*! – gar keine Zwecke, aber die Unerklärlichkeit des Charakters dieser Art von Körpern läßt dem menschlichen Verstand nur die Zuflucht beim Zweckbegriff, wenn er die organisierten Wesen nämlich auf seine Metaphysik der Natur bezieht, wozu ihn die von der reflektierenden Urteilkraft bediente ‚Vernunft‘ aber unwiderstehlich antreibt.“ Vgl. auch Pinder 2002, 104. Inwieweit bei Kant damit ein Anschluss an Spinoza vorliegt, bleibe dahingestellt.

ersten zwei Schritte werden in § 64 begonnen bzw. der zweite wird in § 65 wieder aufgegriffen und – in Form eines dritten Schritts – mit einer weiterführenden Reflexion über eine adäquate Beurteilung der entdeckten Eigentümlichkeiten verbunden.

Schritt 1: Mechanismus versus organisierte Wesen *und* Kunst

Zunächst wird im ersten Absatz eine recht allgemeine Bedingung angegeben, die es erforderlich macht, über den bloßen Naturmechanismus hinausgehend Zwecke zu berücksichtigen und zur Beurteilung einer Sache hinzuzuziehen; eine Bedingung, die Naturprodukte jedoch mit Kunstprodukten gemeinsam haben:

„Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei, d. h. die Causalität seines Ursprungs nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert: daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können; sondern daß selbst ihr empirisches Erkenntnis, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze.“ (V 369-370)

Eigentlicher „Grund, die Causalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei“, ist bei Vorliegen eines solchen Verhältnisses die „Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft“ (V 370). Nach einem Beispiel für einen Fall, bei dem dies gegeben ist und etwas als Kunstprodukt betrachtet werden muss (zweiter Absatz), folgt im dritten Absatz eine weitere Einschränkung der Bedingungen, die es notwendig machen, von etwas als Naturzweck zu sprechen und die schließlich zur vorläufigen Bestimmung des Naturzwecks führt. Die Einschränkung leitet zugleich den zweiten Schritt ein:

Schritt 2: Organisierte Wesen: Natur versus Kunst

„Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als *Naturzweck*, zu beurtheilen: dazu [...] wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, *wenn es von sich selbst* (obgleich im zwiefachen Sinne)¹⁰⁰⁶ *Ursache und Wirkung ist [...]*“ (V 370) Die Selbsterzeugung bzw. die mit dem Zu-

¹⁰⁰⁶ Bei dieser Klammer handelt es sich um einen Zusatz der B- und C-Auflage, wodurch die Stoßrichtung der Argumentation jedoch eine Veränderung erfährt. Das bloße Konstatieren der Selbsterzeugung macht eine Aussage über Beobachtungen zu Eigentümlichkeiten der Sache, wie sie im Baumbeispiel geschildert werden, wobei die Art und Weise unbekannt ist. Der Zusatz „obgleich im zwiefachen Sinne“ setzt hingegen bereits eine Reflexion über die Erkenntnismöglichkeiten des menschlichen Subjekts bezüglich der näheren Bestimmung der Art und Weise dieser Selbsterzeugung voraus, wie sie erst in § 65 geleistet wird. Dort wird erwiesen, dass der Mensch sich die beobachtete Selbsterzeugung in der Tat nur durch eine Unterscheidung zweier Hinsichten verständlich machen kann, dabei jedoch die Eigentümlichkeiten der Sache in manchen Punkten übergehen muss,

sammenfallen von Ursache und Wirkung verbundene Kreiskausalität¹⁰⁰⁷ ist also das entscheidende Merkmal, das Natur- von Kunstprodukten trennt. Die Kreiskausalität ist so zu verstehen, wie das in Abschnitt 4.4 dieses Teils vorgestellte, durch Transformation des Kettenmodells entstandene, organisch-zyklische Modell der Stoa: Ein aus Gliedern zusammengesetztes Ganzes erhält sich dadurch, dass zwar bei jedem Umlauf sich wechselseitig erhaltender Glieder ein bestimmtes Glied qualitativ von dem, wie es im vorherigen Umlauf aussah, unterschieden ist – z. B. infolge der Integration von Nahrung –, dass das Zusammenwirken aller Einzelglieder jedoch bei allen Umläufen die Identität des Ganzen ermöglicht. Kant erläutert diesen Prozess an dem Baumbeispiel am Ende des § 64. Vorher findet man einen Hinweis auf Widersprüchlichkeiten, welche jedoch noch nicht einer Lösung entgegen geführt werden. Die Lösung wird für den folgenden Paragraphen angekündigt („völlig auseinander setzen“, V 371). § 64 endet mit dem Baumbeispiel, das auf drei Ebenen die Eigentümlichkeit der Selbsterhaltung von Naturprodukten beschreibt.

§ 65: Die vorläufige Definition des Naturzwecks von § 64 wird zu Beginn von § 65 wieder aufgegriffen und eine Aussicht auf „Ableitung von einem bestimmten Begriffe“ (V 372) gegeben. Abgeleitet werden soll die Art und Weise, wie sich etwas „zu sich selbst wechselseitig (d. h. im zwiefachen Sinne, U. S.) als Ursache und Wirkung verhalten“ kann, weil dieses „ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck“ (V 372) sei. Mit dieser Ableitung lösen sich die am Ende von § 64 festgestellten Widersprüchlichkeiten auf, wo bereits gesagt wurde, die Wechselseitigkeit könne „zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden“ (V 371). Dass etwas zugleich Ursache und Wirkung ist, ist nur widersprüchlich, wenn die „Causalverbindung, sofern sie bloß durch den Verstand gedacht wird, [...] immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, [...] von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein“ können. Wenn hingegen von einer „Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken)“ gesprochen wird, „welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde“ (V 372), so kann der Widerspruch durch die zusätzliche Einführung der Vernunftebene aufgelöst werden. Der „zwiefache Sinn“ bzw. die zu Beginn des § 65 angesprochene Wechselseitigkeit des Ursache-Wirkungs-Verhältnisses – die nicht zu verwechseln ist mit der auch als „wechselseitig“ bezeichneten Interaktion von Teilen zur Konstitution eines Ganzen – be-

weil er sich eben nur einer Analogie bedient, die sich bereits in der Rede vom „Naturzweck“ ausdrückt: eigentlich kann man der Natur nicht einfach Zwecke zusprechen.

¹⁰⁰⁷ Diesen Begriff wählt Pinder 2002, 101 und stellt ihn als „eine spekulative Neu-Erfindung der ‘Kritik der Urteilskraft’“ heraus. Vgl. auch Pinder 2002, 112.

steht also in der Betrachtung der Kausalität des Naturzwecks aus zwei Perspektiven: der Perspektive des *nexus effectivus* und des *nexus finalis*: Ein und dasselbe ist als kausal herbeigeführte Wirkung zugleich finale Ursache dieser, weil die Wirkung nur um dieser willen ausgeführt wurde. Dass jedoch die Feststellung, organisierte Wesen seien „die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben (der Natur, U. S.) möglich gedacht werden müssen“ (V 375), nur von einer eingeschränkten teleologischen Perspektive gilt, soll hier bereits angemerkt werden. Später wird genauer gezeigt werden, wie auch diese „Selbstzwecke“ letztlich nur Glieder innerhalb eines umfassenderen Zweckzusammenhangs sind.

Der entscheidende argumentative Fortschritt im § 65 gegenüber § 64 liegt im fünften Absatz, in dem als drittem Schritt die in den vorangehenden Absätzen präzierte Eigentümlichkeit eines Naturprodukts, das als Naturzweck verstanden werden muss, mit den dem Menschen zur Verfügung stehenden Bedingungen für eine adäquate Beurteilung der Funktionsweise, die diese Eigentümlichkeit ermöglicht, in Zusammenhang gebracht werden. Diese Bedingungen rechtfertigen es ja eigentlich erst, von etwas als „Naturzweck“ zu sprechen“ (s. Anm. 1005). Das Hauptergebnis wird darin bestehen, dass keine Kongruenz zwischen der Eigentümlichkeit und den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten vorliegt. Denn es wird sich als unmöglich erweisen, für die Selbsterzeugung und -erhaltung des Ganzen eine Beschreibung zu finden, die nicht menschlichen Zwecksetzungen entlehnt ist. Die Präzisierungen bestehen darin, dass die in § 64 eingeführte Unterscheidung von Fremd- und Selbsterzeugung als Kennzeichen von Natur- und Kunstprodukten nun durch das unterschiedliche Verhältnis der Teile zum Ganzen ergänzt werden, wodurch unmittelbar zur Betrachtung der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen übergeleitet werden kann, dem nämlich nur ein Verhältnis der Teile zum Ganzen verständlich ist, wie es bei Kunstprodukten anzutreffen ist.

Obwohl es beim Naturzweck wie beim Kunstprodukt eine Idee gibt, die a priori als das Ganze die Anordnung und Verbindung der Teile bestimmt, ist deren Funktion bei beiden gänzlich verschieden: Beim Kunstprodukt fungiert die Idee als Finalursache im Sinne der umgesetzten Vorstellung eines außerhalb seines Produkts angesiedelten Künstlers, beim Naturprodukt hingegen nicht, sondern nur als „Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt.“ (V 373 , Hervorhebungen von mir, U. S.) Denn beim Naturzweck sind die Ursache-Wirkungs-Verhältnisse so beschaffen, „daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit

eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ (V 373; Unterstreichung von mir, U. S.). Beim Naturprodukt sind die Teile also eigentlich früher als das Ganze. Jeder Teil trägt gewissermaßen als Monade das Programm des Ganzen, dem er angehört, in sich und kann dieses in einem gewissen Rahmen aus sich hervorbringen. Beim Kunstprodukt sind die Teile als solche passiv und gelangen nur durch die vorgängige Vorstellung des Ganzen im Geiste des Künstlers zu einer bestimmten Anordnung. Dem Menschen ist jedoch nur Letzteres einsehbar. Hiermit wird der dritte Schritt eingeleitet.

Schritt 3: Eigentümlichkeit von Naturprodukten selbst versus adäquate Erkennbarkeit ihrer inneren Funktionen durch den Menschen

Im zentralen fünften Absatz des § 65, der zugleich den Charakter einer Schlussfolgerung (V 373: „also“) und einer Weiterführung besitzt, werden die zwei Aspekte der Möglichkeit des Naturzwecks als solchem und der weiteren adäquaten Beurteilung von dessen Eigentümlichkeiten durch den Menschen auf engstem Raum zusammengeführt. Dies ist der dritte Schritt der Gesamtargumentation:

„Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, daß die Theile desselben einander insgesamt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Produkt angemessene Kausalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Princip sein, folglich die Verknüpfung der *wirkenden Ursachen* zugleich als *Wirkung durch Endursachen* beurtheilt werden könnte.“ (V 373; Unterstreichungen von mir, U. S.)

Es wird gezeigt, was es heißt, dass das Ganze in einem Naturzweck nicht als Ursache, sondern als Erkenntnisgrund die Anordnung der Teile bestimmt: Die Art und Weise des näheren Verfahrens der durch Beobachtung erschlossenen Form eines Organismus, der durch wechselseitiges Zusammenwirken seiner Teile sich selbst als Ganzes hervorbringt und erhält und somit für sich selbst in seiner Eigentümlichkeit verantwortlich ist, kann vom Menschen nur beurteilt werden, wenn er das Beobachtete in eine Konstruktionsregel transformiert, so dass das Ganze als vorgängige Vernunftidee eines Künstlers fungiert, der Teile so anordnet, dass sie dem Ganzen entsprechend zusammenwirken. Die folgenden Absätze bis zum Schluss des Paragraphen präzisieren, wie diese Transformation zu verstehen ist: Es kann nicht beurteilt werden, wie durch Interaktion der Teile das Ganze in der Natur zustande kommt. Selbstorganisation ist nach keiner Analogie mit irgendeiner uns bekannten Art von Kausalität begreifbar, weder als „Analogon der Kunst“, noch als „Analogon des Lebens“, „selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst“ (V 374-375). Obwohl also die Transformation ihrem Gegenstand nicht gerecht wird, ist sie dennoch nicht nutzlos. Es kann

zwar der Begriff des Naturzwecks nicht „constitutiv[er] [...] für den Verstand oder“ die „Vernunft“ sein, „aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urteilkraft [...], nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken [...]“ (V 375) Dass der Mensch das Naturprodukt letztlich in Analogie zu Maschinen denken muss, soll hier bereits angemerkt werden. Weiter unten wird dies noch genauer begründet werden. An anderer Stelle formuliert Kant das Verhältnis zwischen der Erfahrung, die uns mit etwas, das wir als Naturzweck denken müssen, konfrontiert und der entsprechenden uns möglichen eingeschränkten Beurteilung direkt ohne den Umweg über die innere Möglichkeit des Naturzwecks an sich:

„Die Erfahrung leitet unsere Urteilkraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniß der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen.“ (V 366-367)

Mit dem Wort „unterlegen“ wird deutlich, dass es sich hier nicht um eine adäquate Bestimmung des Naturzwecks handelt, die sich am Beobachteten orientiert, sondern um eine Hilfskonstruktion. In der „Ersten Einleitung“ hatte Kant diese Konstruktionsregel bereits durch die reflektierende Urteilkraft auf die Natur selbst übertragen:

„Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen bloß nur *so beurtheilt* werden, *als ob* ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, [...] wodurch die Natur selbst, aber bloß nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen nicht in objectiver auf die Gegenstände beurtheilt wird.“ (XX 200-201)

Der Naturbegriff ist hier nicht derjenige formale der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Prolegomena*, wo mit Natur „das *Dasein* der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (IV 294), die Kausalgesetzlichkeit als solche, die vom Menschen transzendental zur Erkenntnis der Erscheinungen mitgebracht wird, gemeint ist, sondern steht für einen Bereich, über den dem Menschen im strengen Sinne keine Erkenntnis möglich ist. Denn es werden transzendental Annahmen über etwas gemacht, dessen die Urteilkraft zwar notwendig bedarf, wenn über die allgemeinen Gesetze des Verstandes hinaus eine besondere Wirklichkeit in den Blick kommen soll, dessen Prinzip jedoch nur für die reflektierende Urteilkraft gilt, womit zugleich immer der bloße Modellcharakter ausgedrückt ist, der eine Erkenntnis im eigentlichen Sinne ausschließt. Von der Perspektive der *Kritik der reinen Vernunft* aus gesehen werden hier Aussagen über das Ding an sich, die Natur bzw. eine göttliche Instanz ge-

macht, deren Tätigkeit die reflektierende Urteilskraft einmal generell als zwecktätig und zudem als zwecktätig für sich selbst bzw. als für sie selbst sorgend denken muss.¹⁰⁰⁸ Inwiefern mit der Transformation der für den Menschen in ihrer Funktionsweise unerkennbaren Eigentümlichkeit von Naturprodukten in ein technisches Konstruktionsmuster Unterschiede vernachlässigt werden, soll nach einer vorbereitenden Diskussion der Begriffe „System“, „Maschine“ und „Technik“ (6.2) bei Kant gezeigt werden (6.3).

6.2 Systeme (logische und reale), Maschinen und Technik bei Kant

Obwohl nirgends gesondert begründet, lässt sich durch Vergleiche beobachten, dass Systeme bei Kant einen sehr speziellen Raum unter den zweckmäßigen Gebilden einnehmen. Ihr Gegenbegriff ist das „Aggregat“¹⁰⁰⁹, womit eine zufällige Ansammlung von Begriffen oder real Existentem gemeint ist. Selbst wenn Kant zu unterschiedlichen Zeiten seiner philosophischen Entwicklung Verschiedenes als „System“ bezeichnet¹⁰¹⁰, so lassen sich doch charakteristische Eigentümlichkeiten aufweisen, die sich durchhalten und die entscheidend für die Benennung von etwas als „System“ sind. Systeme werden von Kant einmal als Einheiten vorgestellt, die Erkenntnisse und Begriffe unter sich begreifen, die vom menschlichen Denken selbst in eine Ordnung gebracht werden können, wobei es sich um Begriffe handelt, die bereits von sich selbst her in logischen Verhältnissen zueinander stehen bzw. nur in einem spezifischen Ensemble von übergeordneten Begriffen und Gegenbegriffen möglich sind. Jeder Teil fordert somit zu seiner Verständlichkeit einen anderen bzw. das Ganze. Strukturell gesehen besteht eine Gemeinsamkeit mit organisierten Wesen, bei denen die Teile ebenfalls als solche aufeinander hingeordnet sind bzw., wie gesehen, gewissermaßen als Monaden das Programm des Ganzen in sich enthalten, so dass hier ein Vergleich möglich ist. Deshalb können auch Organismen als Systeme angesprochen werden. Ferner ist beiden dadurch der Besitz einer stabilen Struktur gemeinsam, die zur Selbstkorrektur und -optimierung, also zur Integration von Mate-

¹⁰⁰⁸ Vgl. häufig auftretende Formulierungen wie „ihr selbst zu Gunsten“ (XX 204), „dieses unser Bedürfnis“ (XX 205), „zum Behuf ihres eigenen Gebrauchs“ (XX 210), „zu gunsten unserer Urteilskraft“ (XX 214), „Bedürfnis des Verstandes“ (XX 184).

¹⁰⁰⁹ Vgl. z. B. in der *Kritik der reinen Vernunft* A 832 / B 860: „Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft macht [...]“ oder in Bezug auf reale Systeme in der *Kritik der Urteilskraft*: „Die Natur verfährt in Ansehung ihrer Producte als Aggregate *mechanisch*, als *bloße Natur*; aber in Ansehung derselben als Systeme, z. B. Crystallbildungen, allerley Gestalt der Blumen, oder dem innern Bau der Gewächse und Tiere, *technisch*, d. i. zugleich als *Kunst*.“ (XX 217) Weitere Stellen gibt Selbach 1993, 39-40 an.

¹⁰¹⁰ Vgl. dazu Pinders (2002, 110-113) Darstellung der „Etappen der Kantischen Verwendung des ‘System’-Begriffs“ (110): Kant konzipiere den Systembegriff in der *Kritik der reinen Vernunft* als bloß logischen und vergleiche den Bau organisierter Körper damit. In der ersten Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* hingegen würden „zum ersten Mal“ (111) Gewächse und Tiere als Systeme bezeichnet. Dass Kant jedoch durch die Einführung der Kreiskausalität „in § 65 – überhaupt im Text der ‘Kritik der Urteilskraft’ – mit Bezug auf die organisierten Wesen den Begriff des ‘Systems’“ (110) vermeide, scheint mir übertrieben und stimmt auch nicht mit dem Textbefund überein. Denn Kant spricht in § 65 ausdrücklich von der „systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt.“ (V 373)

rial in die Struktur befähigt ist. Zum Beleg der eben angestellten Überlegungen zitiere ich eine zentrale Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse (ein logisches System, U. S.) unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird. Der szientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruiert. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee desselben auch untereinander beziehen, macht, daß ein jeder Teil bei der Kenntnis der übrigen vermißt werden kann, und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimmten Grenzen habe, stattfindet. Das Ganze ist also gegliedert (*articulatio*) und nicht gehäuft (*coacervatio*); es kann zwar innerlich (*per intus susceptionem*), aber nicht äußerlich (*per appositionem*) wachsen, wie ein tierischer Körper (ein reales System, U. S.), dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.“ (KrV A 832-833 / B 860-861; Unterstreichung von mir, U. S.)

Obwohl auch hier mit dem Zweckbegriff als eines den Teilen vorgängigen Ganzen operiert wird, wird jedoch zugleich deutlich, dass das Entscheidende an einem System – im Gegensatz zur Maschine, wie unten gezeigt werden soll – darin besteht, dass die Teile von sich aus, d. h. innerlich dieses Ganze fordern. Organismen sind sozusagen „Realsysteme“, aber der Unterschied, der im Vergleich unbeachtet bleibt, besteht darin, dass sich die Teile in Organismen gegenseitig real mechanisch hervorbringen und nicht logisch bedingen.¹⁰¹¹ Dies ist der entscheidende Grund dafür, dass die Systemstruktur von Organismen dem menschlichen Verstand nicht ohne weiteres denkbar ist, so dass hier auf eine Analogie zu Maschinen ausgewichen werden muss. Pinder sieht diese „Kreiskausalität“ als entscheidenden Grund dafür an, „daß Kant das Wort ‚System‘ – das noch in der ursprünglichen Einleitung zur ‚Kritik der Urteilskraft‘ ausdrücklich auf die organisierten Wesen angewendet worden war – nicht mehr benutzt.“ Die Kreiskausalität verändere den organischen Systembegriff zu stark.¹⁰¹² Dass die Feststellung der Nichtverwendung des Begriffs so nicht stimmt – Kant spricht im § 65 an einer Stelle von der „systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt“ (V 373) – wurde bereits erwähnt (s. Anm. 1010). Richtig an Pinders Feststellung ist sicher, dass der Systembegriff in der sicher vor dem zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* entstandenen ersten Einleitung¹⁰¹³ gleichsam inflationär verwendet wird, im gesamten Haupttext hingegen eher spärlich und bis auf die eben angegebene eine Stelle nicht im Zusammenhang mit organisierten Wesen. Kant spricht jedoch von der „Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwe-

¹⁰¹¹ Entsprechend unterscheidet Kant in der „Ersten Einleitung“ die „logische[n] Zweckmäßigkeit“ der Natur „in Ansehung des möglichen Zusammenhangs empirischer Begriffe in dem Ganzen einer Erfahrung“, dem „System *logischer Einteilung*“, von der „realen Zweckmäßigkeit in ihren Produkten, d. i. einzelne Dinge in der Form von Systemen hervorzubringen“ (XX 217).

¹⁰¹² Pinder 2002, 110.

¹⁰¹³ Vgl. dazu Tonelli 1954 und Zammito 1992, 1-8.

cke“ (V 379), der „Natur in ihrem Ganzen, als System“, von der „Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur“ (V 380), von einem „System der Zwecke“ (V 381), auf das man notwendig durch die Übertragung des für organisierte Wesen ausgemachten Begriffs des Naturzwecks geführt werde. Dass man den Ausgangspunkt für Systematizität nicht auch selbst als „System“ ansprechen soll, erscheint daher wenig einsichtig. Es wird im Folgenden also davon auszugehen sein, dass die enge Verbindung von System und Technik auch für den Haupttext der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ auf allen Ebenen Geltung besitzt. In der „Ersten Einleitung“ hatte Kant von der Hinzunahme der „Vernunft und ihre[s] Princip[s] der Möglichkeit eines Systems, [...] wenn diese Form an dem Gegenstande angetroffen wird“ (XX 221), gesprochen und relativ dogmatisch festgestellt, dass die Natur „in Ansehung ihrer Producte als Aggregate *mechanisch*“ verfare, „in Ansehung derselben als Systeme, z. B. Crystallbildungen, allerley Gestalt der Blumen, oder dem innern Bau der Gewächse und Tiere, *technisch*, d. i. zugleich als *Kunst*.“ (XX 217) Sie bringe „einzelne Dinge in der Form von Systemen“ (XX 217) hervor. Aber der Vergleich mit dem „System“ der Vernunft reicht, wie gesehen, zum vollen Verständnis der inneren Funktionsweise des Naturprodukts nicht aus. Hier muss auf die Analogie zu Maschinen ausgewichen werden, die sich in einem entscheidenden Punkt von dem, was für Systeme charakteristisch ist – die gewissermaßen „virtuelle“ Präsenz des Ganzen in den Teilen –, unterscheiden – ein Unterschied, den Kant auch an mehreren Stellen als solchen darstellt.

Im Unterschied zu Systemen ist bei Maschinen oder bei analog zu Maschinen zu verstehenden Strukturen¹⁰¹⁴ immer Zwang im Spiel, d. h. eine Beeinflussung der Teile von außen: Die vorgängige Idee des Ganzen bringt die Teile gewaltsam in die vorgesehene Ordnung bzw. diese Ordnung kommt ausschließlich durch die Zusammenstellung von an sich Disparatem zustande. Schon in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 spricht Kant vom „Gott in der Maschine“ (I 333) und der Vorstellung einer „Gottheit [...], welcher die allgemeinen Naturgesetze nur durch eine Art von *Zwange* gehorchen, und an sich dessen weisesten Entwürfen widerstreiten“. Dagegen setzt er die Vorstellung des „gesamte[n] *Universum[s]*“ des „All[s] der Natur“, eines „einigen System[s], durch die Verbindung der Anziehung und der fliehenden Kraft“ (I 310). Die Welt ist keine Maschine, sondern das Ergebnis eines göttlichen Entwurfs, der ihr jedoch nicht äußerlich bleibt, sondern sie mit „eingepflanzten Kräften und Gesetzen“ (I 334; Unterstreichung von mir, U. S.) versehen hat, so dass sich

¹⁰¹⁴ Zum Unterschied zwischen Maschinen und Systemen vgl. auch Selbach 1993, insbesondere S. 64, aber auch die sonstigen dortigen Ausführungen.

alles von selbst bildet.¹⁰¹⁵ In der *Kritik der reinen Vernunft* wird die anthropomorphe Hypostasierung der für die Systemidee der Vernunft nötigen Annahme einer höchsten Intelligenz als einer, die „der Natur Zwecke, gewaltsam und diktatorisch aufdrängt“ (KrV A 692 / B 720), zugunsten einer „Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur“ (KrV A 691 / B 719) zurückgewiesen. Am deutlichsten ist wohl eine Stelle in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, wo Maschinen als „bloße[n] Werkzeuge[n] äußerer bewegende[r] Kräfte“ (IV 532) bestimmt werden. Ähnlich spricht Kant in der *Metaphysik der Sitten* metaphorisch auch vom „Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsge-setze“, das unter der „Maxime“ stehe: „wenn nämlich alle im Volk passiv sind und Einem, der über sie ist; gehorchen“, welches keine „Unterthanen als Staatsbürger“ gebe (VI 339; Unterstreichung von mir, U. S.). In § 90 der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ spricht er demgegenüber positiv vom „System, welches Staat heißt“ (V 465). Die Charakterisierung des Maschinenbegriffs bestätigt erneut, dass demgegenüber bei Systemen¹⁰¹⁶ die Teile derartig sind, dass sie schon von sich selbst her in einer gewissen Beziehung zueinander stehen, so dass die Verbindung nicht bloß gewaltsam ist. Bei Maschinen hat es die außerhalb angesiedelte Vernunft mit etwas zu tun, was sie nicht selbst ist: Ein heterogenes Material wird in eine Form gebracht. Es ist aber nicht möglich, dass die Vernunft mit sich selbst maschinenhaft verfährt, denn wenn Vernunft a priori ihre Begriffe in eine Ordnung bringt, handelt es sich um ihre eigene Struktur, die sie nicht etwas Fremdem gibt. Ein System ist ein Leitfaden für die Erkenntnis, ein „transzendentes Prinzip der Vernunft.“¹⁰¹⁷ Logische Systeme ermöglichen Einteilungen von Begriffen, die sich als solche gegenseitig bedingen, oder die methodisch sinnvolle Anordnung von Lehrstücken zu einem bestimmten Zweck. Welche Probleme jedoch hiermit für die Denkbarkeit von natürlichen Realsystemen, d. h. Organismen, die ja gerade als in der Natur befindliche eigentlich keine Vernunft besitzen, sich aber gleichwohl selbst organisieren¹⁰¹⁸, gegeben sind, wurde bereits in der Analyse der entscheidenden §§ 64 und 65 gezeigt.

¹⁰¹⁵ Vgl. Sutter 1988, 172-175.

¹⁰¹⁶ System ist also bei Kant nicht mehr ein Oberbegriff, unter den u. a. auch Maschinen fallen, wie noch bei Lambert (vgl. Lambert 1965-1969, VII 395-396 – *Fragment einer Systematologie* § 13) sondern ein – allerdings konträrer – Gegenbegriff, der mit der Maschine gemeinsam unter das Genus zweckmäßiger Gebilde fällt.

¹⁰¹⁷ Selbach 1993, 53.

¹⁰¹⁸ „Sie (die Natur, U. S.) organisirt sich vielmehr selbst und in jeder Species ihrer organisirten Producte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert.“ (V 374)

Auf alle drei Komplexe, logische Systeme, Realsysteme und Maschinen, findet in der einen oder anderen Weise der Begriff der Technik Anwendung¹⁰¹⁹, wie kompakt einer zentralen Bestimmung von „Technik“ in der „Ersten Einleitung“ in die *Kritik der Urteilskraft* zu entnehmen ist, wo es zunächst heißt:

„Alle übrige Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschließen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer *technische* Sätze heißen. Denn sie gehören zur *Kunst*, das zu stande zu bringen, wovon man will, daß es sein soll, die, bei einer vollständigen Theorie, jederzeit eine bloße Folgerung und kein für sich bestehender Teil einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur *Technik* und mithin zur theoretischen Kenntnis der Natur als Folgerungen derselben.“ (XX 199-200; Unterstreichung von mir, U. S.)

Hier ist bereits mehr impliziert als dasjenige, was Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als die „technische (mit Bewußtsein verbunden-mechanische)“ Anlage zur „Handhabung der Sachen“ des Menschen bezeichnet, „dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschikt gemacht“ (VII 322-323; Unterstreichung von mir, U. S.) habe. Denn die technische Eigenschaft des Menschen als eines „vernünftigen Tieres“, die sich in der „Gestalt und Organisation seiner *Hand*, seiner *Finger* und *Fingerspitzen*“ (VII 323) sichtbar kundtut und ihn durch den Besitz des Bewusstseins vom Tier unterscheidet, befähigt ihn außer zur Herstellung von statischen Kunstprodukten und Maschinen auch zur Erstellung von rein vernünftigen, d. h. logischen Systemen.

Dazu einige Ausführungen: Hinsichtlich logischer und didaktischer Einteilungen spricht Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* im Zusammenhang mit der Urteilstafel von der „Technik der Logiker“ (KrV A 70 / B 95), von der seine Einteilung abzuweichen scheine. In der *Logik Jäsche* nennt er die „allgemeine Logik, als praktisch betrachtet“, eine „*Technik der Gelehrsamkeit überhaupt*“ (IX 18). Diese Technik bildet auf der Ebene der allgemeinen Logik die Entsprechung zur Anwendung des Organon, das ein „System der reinen Vernunft“ (KrV A 11 / B 25, vgl. auch A 708 / B 736) verschaffen würde, von der Kant im Zusammenhang mit der Aufgabe der Methodenlehre für die transzendente Logik spricht. Im Zusammenhang mit der Anwendung der allgemeinen Logik erscheint der Begriff der Technik, im Zusammenhang mit der transzendentalen der Systembegriff. Grundsätzlich muss es aber nach Kants Prämissen möglich sein, dass auch im technischen Teil der allgemeinen Logik ein System aufgestellt sowie das System der transzendentalen Logik technisch erzeugt wird bzw. strukturiert ist. So ist an anderer Stelle auch davon die Rede, die allgemeine Logik liefere „techni-

¹⁰¹⁹ Vgl. zur „Technik“ bei Kant auch Seibicke 1968, 181-192.

sche Audrücke, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerlei Wissenschaften bedient“ (KrV A 708 / B 736). Kant unterscheidet jedoch in der *Kritik der reinen Vernunft* und auch früher schon an einigen Stellen zwischen technisch und architektonisch¹⁰²⁰ und lässt in der *Kritik der reinen Vernunft* nur das architektonische Verfahren für die Systembildung gelten. In der *Kritik der Urteilskraft* jedoch rekurriert er mit Ausnahme einer Stelle (vgl. V 381) wieder ausschließlich auf die Technik als derjenigen Instanz, die Systeme durch eine den Teilen als Ganzes vorausgehende Idee zustande bringt. Der Bedeutungsgehalt von Technik und Architektonik ist zumindest in der *Kritik der Urteilskraft* nicht mehr scharf unterschieden, sondern Kant scheint zwischen Technik und Architektonik als Kandidaten für die Systembildung zu changieren. Dies zeigt z. B. die Rede von der Annahme eines „architektonischen Verstand[es]“ (V 420) oder der „Architektonik eines verständigen Welturhebers“ (V 438) an einer Stelle, wo ohne Probleme auch „technisch“ oder „Technik“ stehen könnte. Wenig später spricht Kant im zuletzt genannten Zusammenhang auch von „jene[m] Begriff einer intelligenten Weltursache (als höchsten Künstlers)“ (V 438; Unterstreichung von mir, U. S.). Technik und Architektonik können dasselbe meinen, erlauben verglichen miteinander jedoch eine Differenzierung: Architektonik, die ja immerhin auch eine „Kunst der Systeme“ (KrV A 832 / B 860; Unterstreichung von mir, U. S.) sein soll, ist eine gewissermaßen verfeinerte Form von Technik, insofern das von ihr zugrunde gelegte und den Teilen vorgängige Ganze auf keinen Fall mehr empirisch sein darf, wohingegen dies bei der bloßen Technik noch offen bleibt. Für die dritte Kritik ist der Unterschied jedoch marginal.

Doch zurück zur Bedeutung der Technik für logische Systeme: Technik ist eine methodische Anordnung von Begriffen zu einem bestimmten didaktischen oder philosophischen Zweck: die Anordnung ist den Begriffen aber selbst nicht fremd, sie fordern als solche ihre wechselseitigen logischen Beziehungen zueinander. Auch auf der logischen Ebene der besonderen Erfahrung, der Klassifikation und Spezifikation von Arten und Gattungen, spricht Kant in der „Ersten Einleitung“ wieder von der „*Technik der Natur*“ (XX 214).

¹⁰²⁰ „Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht zum voraus wissen kann), entworfen ist, gibt *technische*, dasjenige aber, was nur zufolge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgibt, und nicht empirisch erwartet), gründet *architektonische* Einheit.“ (KrV A 833 / B 861) In einer Reflexion aus der Mitte der siebziger Jahre heißt es: „Die Erkenntnis durch eine Idee ist architektonisch. Die Erkenntnis durch aggregate ist technisch.“ (XVI 133; Refl. 1837) Für weitere Belege vgl. Selbach 1993, 43-46. In der *Kritik der Urteilskraft* ist aber gerade die Technik dafür verantwortlich, ein bloßes Aggregat in eine Maschine oder ein System zu überführen.

Daneben kann der Begriff „Technik“ bzw. der der Kunst durch die reflektierende Urteilskraft auch für das Verfahren der Natur im Hinblick auf reale Systeme, Organismen bzw. davon abgeleitet, die Welteinheit als Ganze angewendet werden.

„Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen bloß nur *so beurtheilt* werden, *als ob* ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch noch praktisch [...] sind, [...] sondern wodurch die Natur selbst, aber bloß nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjektiver Beziehung auf unserer Erkenntnisvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände beurtheilt wird.“ (XX 200-201)

Der Technikbegriff ist also sehr dehnbar, indem er allgemein ein methodisch geleitetes Verfahren sowie das dadurch Entstehende selbst hinsichtlich zweier Bereiche bezeichnet, nämlich logischer und realer Systeme sowie anderer zweckhaft gestalteter statischer Kunstprodukte und dynamischer Maschinen. Wie der Technikbegriff im Verein mit der Maschinenanalogie auch für die Realsysteme als „Technik der Natur“ geltend gemacht wird, wurde bereits gezeigt: Bei der menschlichen Herstellung von Kunstprodukten generell und insbesondere von Maschinen wird durch Technik eine Zusammenstellung erreicht, die etwas an sich Disparates in eine künstliche Ordnung bringt. Die Teile stehen nicht als solche bereits in wechselseitigen Beziehungen zueinander. Jedoch ist dies der einzige Bereich der Technik, der für den Menschen als Verstehensfolie für das Verständnis jeglicher Art funktionaler Gebilde inklusive von Realsystemen fungieren kann, weshalb eine Übertragung dieses Modells von „Technik der Natur“ auf Realsysteme auch nur für die reflektierende Urteilskraft gestattet ist. Inwiefern sich der äußerst flexible Technikbegriff eignet, Unterschiede zwischen den drei unterschiedlichen Formen strukturierter Gebilde zu verwischen, wurde bereits angedeutet und soll im folgenden Abschnitt noch genauer diskutiert werden.

6.3 Vernachlässigung von Unterschieden

Die reflektierende Urteilskraft muss zur Auffindung besonderer Gesetze für bestimmte Naturerscheinungen folgende Unterschiede vernachlässigen: den Unterschied zwischen Organismus und Maschine sowie zwischen Natur und Kunst bzw. Technik¹⁰²¹, wobei durch die Bezeichnung „reflektierend“ zugleich darauf hingewiesen wird, dass hier keine objektive Aussage

¹⁰²¹ Kant gebraucht die Begriffe Kunst und Technik synonym, so dass es zulässig ist, die Stellen, an denen er von Kunst spricht, als Belege für die Verwendung des Begriffs „Technik“ heranzuziehen. Belege dafür sind z. B.: „Der praktische oder technische Theil der Logik wäre eine logische Kunst [...]“ (IX 18) „Kunst als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der *Wissenschaft* unterschieden (*Können* von *Wissen*), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmeßkunst von der Geometrie).“ (V 303) Die Regeln der Geschicklichkeit sind „*technisch* (zur Kunst gehörig)“ (IV 415).

gemacht wird.¹⁰²² Der Verlust des Unterschieds zwischen Organismus und Maschine zieht den Verlust des Systemcharakters von Organismen für die reflektierende Urteilskraft nach sich: Menschen können ausschließlich Systeme, in denen das wechselseitige finale Verhältnis der Teile logisch bedingt ist, errichten, nicht aber solche, in denen es real durch mechanische Wirksamkeit realisiert wird. Wird der Mensch mit empirisch vorfindlichen materiellen Systemstrukturen konfrontiert, können diese nur in Analogie zu den dynamischen Gebilden verstanden werden, die der Mensch selbst real konstruieren kann: Maschinen. Dass sich die Analogiebildung nicht am System als solchem, gleichgültig ob logisch oder real, sondern an der real hervorbringenden Wirksamkeit zu orientieren hat, bleibt in der *Kritik der Urteilskraft* selbst etwas unterbelichtet, Kant macht darauf jedoch in seiner Schrift *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* von 1788 aufmerksam, in der er bereits wichtige Elemente seiner späteren Theorie der Organismen, wie sie in der dritten Kritik vorliegt, vorwegnimmt. Es heißt dort:

„Nun ist der Begriff eines organisirten Wesens dieser: daß es ein materielles Wesen sei, welches nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist auf einander als Zweck und Mittel möglich ist (wie auch wirklich jeder Anatomiker und Physiolog von diesem Begriffe ausgeht). Eine Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt würde, muß also als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden und zwar so, daß diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müssen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte *ihrem Bestimmungsgrunde nach* durch Erfahrung nur *in uns selbst*, nämlich an unserem Verstande und Willen, als einer Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Producte, nämlich der *Kunstwerke*. Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, so fern er durch den erstern bestimmt wird, ein Vermögen ist, Etwas *gemäß einer Idee*, die Zweck genannt wird, hervorzubringen.“ (VIII 181; Unterstreichungen von mir, U. S.)

In § 65 wird betont, dass „die hervorbringende Ursache“ der Uhr, die als Beispiel für eine Maschine fungiert, „nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Causalität möglichen Ganzen wirken kann“ (V 374), angesiedelt sei. Diese Form der Ursache ist diejenige, die sich die reflektierende Urteilskraft denken muss, wenn sie die Wirkungsweise des Naturzwecks in eine für Menschen einsehbare Konstruktionsregel transformiert.

Nun zum Unterschied von Kunst und Natur, den Kant in § 43 der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ einführt: „*Kunst* wird von der *Natur*, wie Thun (facere) vom Handeln oder Wir-

¹⁰²² Im Grunde ist die Prägung „Technik der Natur“ vor dem Hintergrund der eigentlichen Unterschiedenheit beider ein paradoxer Ausdruck. Wie Klemme bemerkt, bedient sich Kant in der dritten Kritik vieler „paradoxe Formulierungen, und er würde es wohl als ein Lob empfunden haben, wenn man seine kritische Theorie der Urteilskraft als paradox bezeichnet.“ (Klemme in der Einleitung zu Kant 2001, LXXXIX) Klemme führt im Folgenden die Prägungen „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, „Zweckmäßigkeit ohne Begriff“, „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz“, „freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft“ und „interesseloses Wohlgefallen“ als Beispiele aus der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ an (vgl. XC).

ken überhaupt (agere), und das Product, oder die Folge der erstern als *Werk* (opus) von der letztern als Wirkung (effectus) unterschieden.“ Kunst ist „Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt“ (V 303), wobei hier jedoch nicht moralische Freiheit im engeren Sinne, sondern Handlungsfreiheit im weiteren Sinne gemeint ist. Ein Kunstwerk schlechthin ist ein „Werk der Menschen“, weil nur hier wirklich ein „Zweck gedacht“ wurde als eine „Vorstellung“, die als Ursache vor der Wirklichkeit des Kunstwerks vorausging. Kant bringt das klassische Beispiel für zweckmäßige Vorgänge innerhalb der Natur schlechthin, das uns später noch öfter im Zusammenhang mit Aristoteles, Seneca, Galen und Reimarus begegnen wird: die Waben bauenden Bienen:

„Denn ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäßig gebauten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der letzteren; sobald man sich nämlich besinnt, daß sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Product ihrer Natur (des Instincts), und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben.“ (V 303)

Die Analogie, die hier aufgestellt wird, ist eine zwischen einzelner menschlicher Kunsttätigkeit und bestimmten von Einzellebewesen bzw. Tieren ausgeführten Prozessen. Reimarus, auf dessen Bedeutung später ausführlich eingegangen werden soll, bezeichnet solches als „Kunsttriebe“ bzw. „Triebe der Tiere“. Im Gegensatz dazu arbeiteten die bisher besprochenen Analogien allesamt mit dem Verhältnis einer gleichsam göttlichen Allnatur zu menschlichem Kunstschaffen und gingen also weit über das im obigen Zitat Gesagte hinaus. Betrachtet man jedoch die lange Anmerkung zu § 90, in der Kant sein Verständnis von Analogie erläutert, so wird klar, dass es ihm wohl keine Schwierigkeiten bereitete, die Natur-Kunst-Analogie sowohl für Einzelnaturen als auch für die Allnatur fruchtbar zu machen. Nachdem er nämlich ähnlich wie in § 43 – jetzt nur anhand des Bibers – erläutert hat, dass man sich „zu den Kunsthandlungen der Thiere in Vergleichung mit denen des Menschen den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft“ denken muss, folgt der Satz: „Eben so kann ich die Causalität der obersten Weltursache in der Vergleichung der zweckmäßigen Producte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen nach der Analogie eines Verstandes denken“ (V Anm. zu S. 464). Allerdings kann ich hier wie beim Produkt der Bienen „nicht auf die Eigenschaften in demselben (dem höheren Verstand, U. S.) schließen“ (V Anm. zu S. 464). Es zeigt sich folgende Schwierigkeit des kantischen Teleologieverständnisses: Obwohl Kant Natur und Kunst an sich wie Aristoteles als spezifisch unterschieden ansieht, geht ein Riss durch die Denkbarekeit der in der Natur anzutreffenden Finalität für den Menschen, die er sich nur in einer Hinsicht verstehbar machen kann: in Analogie

zur Kunst und deren Produkten. Die spezifische Eigentümlichkeit der Finalität der Natur ist dem Menschen zwar bewusst, entzieht sich jedoch seinem Verständnis.

Der Grund für das Dilemma, eigentlich spezifisch Unterschiedenes wie Natur und Kunst durch sein Gegenstück erklären zu müssen, liegt in der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, aufgrund derer diese Distinktionen zugleich gemacht und in bestimmten Fällen als der Sache inadäquat erkannt werden müssen. Wurzel allen Übels ist die Beschränkung der menschlichen Vernunft im weiteren Sinne auf diskursive Erkenntnis entweder durch die Trennung der transzendentalen Gesetze des reinen Verstandes von der reinen Anschauung, mit der zusammen sie die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt ausmachen, oder durch das immer nur externe Verhältnis einer Idee qua Vorstellung eines Ganzen zu den Teilen im Bereich von Praxis und Technik. Bei real in der Erfahrung präsenten Prozessen und Erscheinungen erweist sich eine ausschließliche Erklärung durch die transzendentalen Gesetze des reinen Verstandes als unzureichend, so dass der Mensch gezwungen ist, das Technikmodell hinzuzunehmen. Daher geht die Urteilskraft bei ihrer Reflexion über die Gesetzmäßigkeit der empirisch besonderen Naturerscheinungen von zwei Maximen aus:

„Die erste Maxime derselben ist der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden.

Die zweite Maxime ist der Gegensatz: Einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen.“ (V 387)

Deren Vereinbarkeit ist unproblematisch, solange sie als regulative Grundsätze für die Nachforschung der reflektierenden Urteilskraft verstanden werden, Probleme in Form einer Antinomie in der Gesetzgebung der Vernunft ergeben sich nur, wenn sie in konstitutive für die bestimmende Urteilskraft verwandelt werden. Dann stehen sie sich kontradiktorisch gegenüber (§§ 70, 71). Wird dieses getan, entstehen hinsichtlich der Erklärung von Zweckmäßigkeit Systeme, die sich auf jeweils eine Seite der Antinomie beschränken, diese auf alles ausdehnen und mit der Zweckmäßigkeit restlos identifizieren, welche so entweder als scheinbare in einem System des Idealismus (Epikur und Spinoza) in Kasualität oder Fatalität aufgelöst oder in einem System des Realismus (Hylozoism, Theism) absolut gesetzt wird (§ 72). Nach der Darstellung des inadäquaten Verhältnisses zwischen Anspruch und Leistung dieser Systeme (§ 73) und Beschränkung des Begriffs einer „Technik der Natur“ auf ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft (§§ 74, 75) gibt Kant in den §§ 76 und 77 eine

vertiefte Begründung für die Dualität der Maximen der reflektierenden Urteilskraft an¹⁰²³: Die Gründe liegen in der spezifischen Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, für den aufgrund seiner Rezeptivität und Diskursivität immer ein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein und Sollen sowie Naturmechanismus und Technik bestehen wird. In § 78 schließlich führt Kant ein „Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll“, ein als etwas, „was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält“, „ein Übersinnliche[s]“ (V 412). Dieses muss die reflektierende Urteilskraft annehmen, um die Vereinigung ihrer beiden Maximen zu „erörtern“ (vgl. V 412: „Erörterung“). Aufgrund dieses „intelligibelen Princip[s] der Möglichkeit einer Natur überhaupt“ kann nun „angenommen werden kann, daß sie durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sei“ (V 415).

Im nächsten Kapitel soll nun endlich ausführlich gezeigt werden, dass die Berufung der reflektierenden Urteilskraft auf ein „gemeinschaftliche[s] Princip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andererseits“, ein „Übersinnliche[s]“, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen“ (V 412), sowie der Gedanke einer „Technik der Natur“ überhaupt stoischer Provenienz sind. Neben der Erörterung der Gemeinsamkeiten sollen die

¹⁰²³ Dies ist in der Tat die Funktion dieser Paragraphen. Es handelt sich hier meiner Meinung nach nicht um ein mit den §§ 69-75 unvereinbares älteres Teilstück, wie Löw meint, der in der *Kritik der Urteilskraft* eine „Verschiebung des kausalmechanischen Denkens auf die Ebene der reflektierenden Urteilskraft“ (Löw 1980, 211) gegeben sieht und darin eine wesentliche Neuerung gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft* sowie gegenüber den §§ 76-78 erblickt, wo der Kausalmechanismus zur bestimmenden Urteilskraft gehört. Dies kann deswegen so nicht stimmen, weil die Tatsache, dass die reflektierende Urteilskraft angesichts der Konfrontation mit Organismen in der Erfahrung zwei Maximen hat, noch nicht heißt, dass der Kausalmechanismus nur ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft wäre. Er hat sehr wohl auch noch bei dem, was an Organismen mechanisch abläuft, für die bestimmende Urteilskraft Geltung. Kant sagt dies auch im von Löw für jünger gehaltenen § 70: „Zur Anwendung der erstern Art von Gesetzen, nämlich der *allgemeinen* der materiellen Natur überhaupt, braucht die Urtheilskraft kein besonderes Prinzip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend, weil ihr ein objektives Princip durch den Verstand gegeben ist.“ (V 386) Zwar wird für die Reflexion die Kausalmechanik als Alternative für die Urteilskraft, wenn diese in der Konfrontation mit Organismen nicht sicher weiß, wie weit die mechanische Erklärung reicht und wo auf Zwecke zurückgegriffen werden muss, relevant. Sie verliert dabei jedoch nicht ihren Status als einzig mögliche Art der Bestimmung der Erfahrung. Wenn Kant sagt, man solle „jederzeit über dieselben nach dem *Princip* des bloßen Mechanisms der Natur *reflectiren* und mithin diesem, soweit ich kann, nachforschen, weil ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann“ (V 387), so ist gemeint, dass man derjenigen Maxime der reflektierenden Urteilskraft, die darüber hinaus in der Anwendung etwas bestimmen kann, den Vorrang geben soll, wenn es möglich ist. Da dieses bei Organismen je nach Forschungsstand grundsätzlich unsicher sein kann, beginnt die Urteilskraft bei Organismen sozusagen immer als reflektierende, reflektierend jedoch über zwei Maximen von gänzlich verschiedenem Status und Erklärungswert, die ja auch nur deswegen nebeneinander bestehen können, weil die Teleologie eben nichts am Gegenstand „bestimmt“. Für eben dieses Changieren der menschlichen Urteilskraft zwischen Teleologie und Mechanismus geben meiner Meinung nach die §§ 76-78 eine vertiefte Begründung an, indem sie es als eine Eigentümlichkeit des menschlichen Denkens bestimmen, die für Gott nicht gegeben ist. Die Themen beider Abschnitte sind somit verschieden, so dass auf keinen Fall einer der beiden Abschnitte – §§ 69-75 oder §§ 76-78 – durch den jeweils anderen ersetzt werden könnte. Dies müsste jedoch möglich sein, wenn es sich um zwei zu unterschiedlichen Zeiten entstandene Lösungen des gleichen Problems handelte.

Unterschiede nicht aus dem Blick geraten, um so zu einer adäquaten Bestimmung des Orths
stoischen Gedankenguts in Kants Theoriegefüge der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“
zu gelangen.

7 Technik, Natur und System bei Kant, den Stoikern und Galen: Original und Vermittlung

Das vorliegende Kapitel stellt gewissermaßen das Herzstück des vierten Teils dieser Arbeit insgesamt dar, weil nun konkreter nach den antiken Vorläufern von Kants „Technik der Natur“ gefragt werden soll. Es wurde bereits kurz angesprochen, dass es sich bei diesem Terminus im Grunde um ein deutsches Fremdwort in Form eines griechisch-lateinischen Zwitter handelt (τέχνη + natura), das bereits gebräuchliche Formen wie τέχνη φύσεως und ars naturae in sich vereint. Dass das deutsche Wort „Technik“ bereits als solches ein Novum darstellt, kann ein kurzer Blick auf die Sprachgeschichte zeigen: In der Neuzeit bürgerten sich die deutschen Wörter „technisch“ und „Technik“ gegenüber Frankreich und England nach der Übernahme des Griechischen im Neulateinischen erst sehr spät, nämlich „im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts“¹⁰²⁴ ein. Das lateinische „technicus“ gelangt Anfang des 18. Jahrhunderts in der Form von „technique“ ins Französische.¹⁰²⁵ In England finden sich entsprechende Belege schon vor 1650. Seibicke hat gezeigt, dass die Entwicklung des deutschen „technisch“ unabhängig vom französischen „technique“, das im Zusammenhang mit den bildenden Künsten gebraucht wurde, verlaufen ist, weil „technisch, das Technische und Technik im Bereich der bildenden Künste“ in Deutschland erst „aufkommen, *nachdem* sich in der Philosophie (Kant) wie in den Handwerken (Wolff, Beckmann) ein Technikbegriff – unabhängig vom Französischen – herausgebildet hatte“¹⁰²⁶. Bei dem von Kant verwendeten deutschen Wort „Technik“, das sich zwar in der lateinischen Form „Technica“ schon früher im philosophischen Sprachgebrauch vorfindet, handelt es sich nach Seibicke um etwas „Neues [...], wofür in unserem Material keine Vorbilder zu finden sind.“¹⁰²⁷ Als Substantiv begegnet das lateinische „Technica“ zum ersten Mal im Titel des Buches *Technica curiosa* von Caspar Schott 1664.¹⁰²⁸ Die Prägung „Technik der Natur“ findet sich jedoch bei keinem der Autoren, deren lateinisches „technica“ als Vorbild für Kant fungiert haben könnte. So ist es schon rein sprachlich gesehen recht wahrscheinlich, dass Kant in irgendeiner Form an eine ihm bekannte griechische Form oder das lateinische ars naturae anknüpft, eine Prägung, die er zudem in ähnlichem Kontext in Ciceros *De natura deorum* finden konnte. In welchen Traditionen jedoch die Verbindung von

¹⁰²⁴ Seibicke 1968, 285. Vgl. auch 161, 167.

¹⁰²⁵ Vgl. Seibicke 1968, 270: „1721 wird das Adjektiv technique erstmals in ein französisches Wörterbuch aufgenommen; 1762 wird es von der Pariser Akademie anerkannt [...]“

¹⁰²⁶ Seibicke 1968, 274. Vgl. auch 272, 285.

¹⁰²⁷ Seibicke 1968, 190. Meißner 1999, 10 weist allerdings darauf hin, dass „Technik“ in Wortverbindungen sich schon vor Kant findet, z. B. 1772-1773 im Titel von Johann Esaias Silberschlags *Ausführlicher Abhandlung der Hydrotechnik oder des Wasserbaus*.

¹⁰²⁸ Vgl. Seibicke 1968, 169.

„Technik“ mit „Natur“ im Zusammenhang mit dem Systembegriff steht, soll im Folgenden gezeigt werden.

7.1 Technik und System

Bei Kant tritt die Wendung „Technik der Natur“, wie schon in Abschnitt 6.2 dieses Teils besprochen, in engem Zusammenhang mit dem Systembegriff auf. Zum Systembegriff im Allgemeinen und auch bei Kant ist schon viel geschrieben worden, das hier nicht in allen Einzelheiten rekapituliert werden kann, soll und muss¹⁰²⁹. Ein Aspekt sei jedoch herausgegriffen: Obwohl Kants Systembegriff wohl in großer Abhängigkeit zu Wolff und Lambert steht¹⁰³⁰, ist den historischen und systematischen Wurzeln der argumentativen Verbindung von Technik- und Systembegriff noch nicht genügend Aufmerksamkeit entgegen gebracht worden. Sucht man in der Philosophiegeschichte nach einer Verbindung dieser Begriffe, so findet sich eine solche in der Stoa. Denn deren Definition dessen, was als τέχνη gelten kann, kommt nicht ohne den Systembegriff aus. Bei Aristoteles hingegen findet sich eine Bestimmung dessen, was unter τέχνη zu verstehen ist, die nicht mit dem Systembegriff arbeitet. In der *Nikomachischen Ethik* bestimmt Aristoteles sie als ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική im Bereich kontingenten Geschehens und grenzt sie von dem ebenfalls in diesem Bereich zu verortenden zweckmäßigen Geschehen κατὰ φύσιν ab.¹⁰³¹ Man findet bei ihm sowohl natürliche als auch künstliche Gebilde als σύστημα angesprochen.¹⁰³² Eine gewisse Wirksamkeit für den Sprachgebrauch bei den Stoikern kommt vermutlich der pseudo-aristotelischen Bestimmung des Kosmos als σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων¹⁰³³ zu, die sich bei Chrysipp – nun allerdings mit einem bedeutenden, hier durch ἢ eingeleiteten Zusatz – wiederfindet: Er bestimmt den κόσμος als σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων¹⁰³⁴. Der Zusatz wird in einem anderen Fragment als aus dem Vergleich mit einer πόλις gewonnen vorgestellt: λέγεσθαι δὲ κόσμον <καὶ> σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς φύσεων· λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων <καὶ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων> καὶ τῶν ἔνεκα τούτων γενομένων σύστημα. ὃν γὰρ τρόπον πόλις λέγεται διχῶς τὸ τε οἰκητήριον καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνοικούντων σὺν τοῖς πολίταις σύστημα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος οἶονεὶ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων

¹⁰²⁹ Es sei verwiesen auf Ritschl 1906, von der Stein 1968 und 1970, Riedel 1990 und Selbach 1993.

¹⁰³⁰ Vgl. Ritschl 1906, 68 und Selbach 1993, 21.

¹⁰³¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI 4, 1140a.

¹⁰³² Vgl. z. B. in der *Nikomachischen Ethik* IX 8, 1168b die Rede von πόλις [...] καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα [...] οὕτω καὶ ἄνθρωπος. In der *Poetik* 18, 1456a spricht er von ἐποποιικὸν σύστημα.

¹⁰³³ Vgl. Pseudo-Aristoteles, *De mundo* II, 391b. Inwieweit wirkliche Abhängigkeiten zwischen der Stoa und dieser Schrift bestehen, bleibe dahingestellt. Die Echtheit dieser Schrift ist wie ihre Entstehungszeit umstritten.

¹⁰³⁴ SVF II 527 – Stobaeus *Eclogae* I. p. 184, 8 W.

συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἔχόντων, τῶν δ' ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων.¹⁰³⁵ Der Unterschied zur pseudo-aristotelischen Schrift liegt darin, dass der Satz den Eindruck erweckt, dass der Zweck des Kosmos getreu der stoischen Vorstellung einer immer äußerlichen Finalität als dem Kosmos äußerlicher vorgestellt wird: er ist „um der Menschen und (Einzel-)Götter willen“ da und wird ja auch als ein Kunstprodukt des göttlichen Demiurgen¹⁰³⁶ bzw. des damit identischen göttlichen Feuers verstanden. Auf diesen Aspekt der Kunsthaftigkeit von allem Zweckmäßigen aufgrund des alles durchwaltenden technischen Feuers bzw. der ars einer Allnatur wird später ausführlicher zurückzukommen sein. Zugleich ist jedoch der Mensch und wohl auch die Einzelgötter – wie man an anderen Stellen stoischer Texte sehen kann¹⁰³⁷ – ein Glied des göttlichen Kosmos selbst, so dass dieser sich selbst zugleich um seiner selbst willen bzw. bestimmter Teile willen künstlich herstellt: Auf die mit dieser Position verbundenen Schwierigkeiten wurde schon eingegangen (s. Abschnitt 6.2 dieses Teils). Nun jedoch trotz dieser Schwierigkeiten zur stoischen Definition von τέχνη: Zenon soll sie als σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ bestimmt haben.¹⁰³⁸ Diese Definition ist bei den Stoikern schulmäßig geworden, findet sich darüber hinaus aber auch bei einer ganzen Reihe anderer Autoren, unter anderem bei Sextus Empiricus, der sie ausdrücklich den Stoikern zuschreibt, Galen und Lucian.¹⁰³⁹ Wirksam für die Nachwelt ist aber auch die Grammatik des Dionysius Thrax geworden, in der sich die stoische Definition findet und die bis ins 18. Jahrhundert hinein als Muster und Grundlage späterer Grammatiken diente. Scholien zu dieser Schrift bestätigen die Zuschreibung der Definition an die Stoiker.¹⁰⁴⁰ Melanchthon beruft sich ebenfalls bei seiner Verwendung des Systembegriffs für die Beziehung zwischen den Glaubensartikeln auf diese Definition¹⁰⁴¹ und noch im 17. Jahrhundert wird sie

¹⁰³⁵ SVF II 528 – Arius Didymus apud Eusebium praep. evang. XV 15 p. 817, 6.

¹⁰³⁶ Vgl. z. B. SVF II 526 – DL VII 137.

¹⁰³⁷ S. u. Anm. 1091.

¹⁰³⁸ SVF I 73 – Olympiodorus in Plat. Gorg. pp. 53, 54 (ed. Jahn nov. ann. philol. Supplement. XIV 1848 p. 239, 240), Lucianus Paras. c. 4., Sextus adv. Math. II 10, id. Pyrrh. III 188, 241, 251, Math. I 75, VII 109, 373, 182, Schol. Dionys. Thrac. p. 649, 31, ib. p. 721, 25. Vgl. auch die dort angegebenen lateinischen Quellen, die Kant gekannt haben könnte, die jedoch den Systembegriff entweder weglassen oder ins Lateinische übersetzen: „ille ab omnibus fere probatus finis artem constare ex perceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae.“ (Quintil. II 17, 41) „Ars est perceptionum exercitarum constructio ad unum exitum utilem vitae pertinentium.“ (Cicero ap. Diomed. II p. 421 K) „Ars vero quae potest esse nisi quae non ex una aut duabus sed ex multis animi perceptionibus constat.“ (Acad. pr. II 22) „Artes ... constant ex cognitionibus et contineant quiddam in se ratione constitutum et via.“ (de fin. III 18) „ex quibus (perceptis) collatis inter se et comparatis artes quoque efficiamus partim ad usum vitae ... necessarias.“ (de nat. deor. II 148) Das lateinische Wort „systema“ begegnet erstmals bei Martianus Capella. Vgl. von der Stein 1968, 6-7 und Riedel 1990, 289.

¹⁰³⁹ Vgl. dazu die im kritischen Apparat von Uhlig in Dionysius Thrax 1979, 115 zur Technikdefinition des Dionysius Thrax angegebenen Stellen.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Dionysius Thrax 1979, 115 – *Ars grammatica*, Supplementa II.

¹⁰⁴¹ Vgl. Melanchthon, *Praefatio in officia Ciceronis*: „Nunquam perfectam doctrinam consequuntur isti, quorum animus non prospicit certum finem studiorum, et vagantur temere ac sine ordine ac ratione per varias disciplinas τέχνη ἔστι σύστημα ἐγκαταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ finem seu utilitatem in omnibus artibus in primis spectandam esse probat ex ipsius artis definitione, quae et Quintiliani causa fuit, cur

insbesondere von Keckermann und Timpler als „die der Stoiker bezeichnet“¹⁰⁴². Timpler zieht sie ausdrücklich der aristotelischen Definition vor.¹⁰⁴³ Auch Diderots Enzyklopädieartikel „art“ steht noch in dieser stoischen Tradition, wenn er diese wie folgt definiert: „système d’instrument & de règles conspirant à une même fin“¹⁰⁴⁴. Eine nähere Bestimmung des Ziels, auf das sich die Technik und das System beziehen, fehlt jedoch nun. Bei den Stoikern hingegen war dies das Leben, der *βίος*, wie die Definition zeigt. Bevor ich auf den dritten Bereich neben der Physik (Kosmos) und der Ethik (System im Rahmen von „Lebenskunst“), in dem der Systembegriff für die Stoiker eine Rolle spielt, die logische Disziplinengliederung, komme, möchte ich noch einiges über den Bereich, in dem der *τέχνη*-Begriff im stoischen Denken vornehmliche Relevanz besitzt, sagen: den Bereich der Ethik und dort die richtige Lebensführung. Hier werden sich einige Parallelen zu Kant aufweisen lassen.

Das Vorhandensein der das *σύστημα* bereitstellenden *τέχνη* ist notwendige Bedingung für eine richtige Lebensführung, weil diese an ein Ensemble von richtigen Erkenntnissen, das aus den *καταλήψεις* besteht, gebunden ist. Sie ist Voraussetzung für die *ἀρετή*, welche jedoch nur dann völlig erreicht wird, wenn sich die spezielle *ἔξις*, die mit dem Besitz des *σύστημα* erreicht ist¹⁰⁴⁵, in Form einer *διάθεσις*, einer konstanten seelischen Haltung, verfestigt. In den Quellen, die stoische Meinungen zur *τέχνη* referieren, herrscht eine gewisse Unklarheit hinsichtlich der Frage, ob *διαθέσεις* und somit auch die *ἀρετή* als *τέχναι* anzusprechen sind oder nicht.¹⁰⁴⁶ Das Problem lässt sich vielleicht durch folgende Differenzierung lösen: Als ein Handlungswissen, das nach einem methodischen Erwerb von Erkenntnissen zur Verfügung steht, ist *τέχνη* nur Vorstufe zur *ἀρετή* und besitzt den Status eines *προηγμένου*.¹⁰⁴⁷ Als solches kann es keine Tugend sein. Da die *ἀρετή* als *διάθεσις* jedoch auch *ἔξις* ist, wenn auch eine besonders verfestigte, so kann sie, insofern sie *ἔξις* ist, als *τέχνη* bezeichnet werden¹⁰⁴⁸, insofern ihre besonderen

Rhetorices fines tam magna cura libro secundo capite decimo octava quaesiverit. (zitiert nach Ritschl 1906, Anm. 1 auf S. 10)

¹⁰⁴² Ritschl 1906, 37.

¹⁰⁴³ Vgl. dazu von der Stein 1968, 9.

¹⁰⁴⁴ Diderot 1975 ff., V 497. Vgl. auch 495: „système ou de règles ou d’instruments, & de règles tendant à un même but“.

¹⁰⁴⁵ Vgl. die Bestimmung der *τέχνη* als *ἔξις ὁδοποιητική* des Scholiasten zu Dionysios Thrakis (SVF I 72 – Schol. Ad Dionys. Thrakis Gramm. ap. Bekk. Anecd. p. 663, 16).

¹⁰⁴⁶ Simplicius referiert als stoische Meinung, *διαθέσεις* seien keine *τέχναι* (SVF II 393 – Simplicius in Aristot. categ. f. 70E ed. Bas.). Der Scholiast zu Dionysios Thrakis spricht von *τέχνη* als einer *ἔξις* (s. Anm. 1040). An anderer Stelle steht jedoch: *πάλιν οἱ Στωικοὶ περὶ ψυχὴν ἀγαθὰ φασιν εἶναι τέχνας τινὰς τὰς ἀρετὰς* (SVF II 96 – Sextus Pyrrh. Hypot. III 188).

¹⁰⁴⁷ Vgl. SVF III 136 – Stobaeus ecl. II 80, 22, wo die *τέχνα*[ι], ὅσαι δύνανται συνεργεῖν ἐπὶ πλεῖον πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον als *προηγμέν[α]* [...] περὶ τὴν ψυχὴν verhandelt werden.

¹⁰⁴⁸ Vgl. SVF III 202 – Philo Leg. Alleg. I § 56 Vol. I p. 75, 6 Wendl. (de arboribus horti Edem locutus): ὅλου γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἡ ἀρετή.

Spezifika gemeint sind, nicht.¹⁰⁴⁹ Die Tugend ist gegenüber den übrigen Künsten, die auch als μέσαι τέχναι¹⁰⁵⁰ angesprochen werden, gewissermaßen die vollendete τέχνη περὶ τὸν βίον¹⁰⁵¹. Zu dieser „Lebenskunst“ soll unten noch weiteres gesagt werden. Wichtig für den Vergleich mit dem kantischen Systembegriff ist, dass der Erwerb der Erkenntnisse in der Weise durchgeführt wird, dass ein Ensemble entsteht, in dem sie alle miteinander harmonisch – in Kants Sinne „wechselseitig“ – verbunden, nicht jedoch hierarchisch untergeordnet sind. In dieser Weise ist das συγγεγυμνασμένον, das Ergebnis des Prozesses des συγγυμνάζεσθαι, des Miteinandereinübens der einzelnen Erkenntnisse untereinander, zu verstehen.¹⁰⁵² Die Natur als das dritte Element, das bei Kant noch mit Technik und System verbunden ist, steht in der Stoa im Hintergrund als der κατὰ φύσιν βίος, als das secundum naturam vivere – eine Natur, die als norm- und ordnungsstiftende vorsehend und absichtsvoll Ethik, Logik und Physik durchwaltet und in dieser einheitsstiftenden Funktion auch der von Kant in der Prägung „Technik der Natur“ gemeinten nahe steht. Das tugendhafte Leben als Ergebnis der eben beschriebenen systematischen Technik wurde auch selbst als σύστημα bezeichnet: καὶ γὰρ ὁ βίος <ὁ σπουδαῖος> σύστημα τί ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια.¹⁰⁵³ Eine Betrachtung weiterer stoischer Texte zeigt, dass das mit sich einstimmige Leben, das naturae convenienter vivere, Ergebnis einer bestimmten Lebenskunst ist: Der stoische Weise richtet als artifex vitae sein Leben als ein Ensemble vernünftiger Handlungen ein, die mit gewissen gelernten und verinnerlichten Inhalten übereinstimmen. Besonders deutlich wird dies bei Seneca: In seiner Schrift *De vita beata*, wo es heißt, der „artifex vitae“ richte sein Leben so ein, dass „una efficietur vis ac potestas concors sibi et ratio illa certa nascetur non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasione“. Die „una vis“ berühre, „cum se disposuit et partes suis consentit et ut ita dicam concinuit“, das summum bonum.¹⁰⁵⁴ In den *Epistulae morales ad Lucilium* wird die Orientierung am Ganzen vor der an den Teilen als Voraussetzung eines vernünftigen Lebens gefordert: „Itidem eo peccamus, quia de partibus vitae omnes deliberamus, de tota nemo deliberat.“¹⁰⁵⁵ Der 90. Brief spricht die sapientia selbst als „[a]rtif[ex] [...] vitae“ an, die über alle anderen artes

¹⁰⁴⁹ Vgl. Sparshott 1978, 283: „And a virtue, defined sometimes as an art, is a special sort of manifestation of this strength: it is a *hexis*, for every *diathesis* is a *hexis*, but though as art it is mere *hexis* as virtue it is *diathesis* too.“

¹⁰⁵⁰ Vgl. SVF III 516 – Sextus adv. math. XI 200.

¹⁰⁵¹ Vgl. SVF III 598 – Sextus adv. math. XI 170.

¹⁰⁵² Vgl. Sparshott 1978, 286: „The relation among insights is not one of subordination of application to principle, as the Platonic tradition had it, but of mutual interaction.“

¹⁰⁵³ SVF III 293 – Clemens Al. Paedag. I 13 p. 159 Pott.

¹⁰⁵⁴ Seneca, *De vita beata* VIII 3-5.

¹⁰⁵⁵ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 71, 2.

herrscht.¹⁰⁵⁶ Außer der hier auch anzutreffenden Vorgängigkeit eines Ganzen als Voraussetzung für die richtige Ordnung der Teile als Charakteristikum von Kunst bestehen ferner Ähnlichkeiten zur kantischen Vorstellung vom moralischen Charakter einer Person. Das Leben „concors sibi“¹⁰⁵⁷ Senecas findet sich bei Kant als eine der Maximen wieder, die zur Weisheit führen: „Jederzeit *mit sich selbst einstimmig* zu denken.“ (VII 228) Ferner erinnert folgende Passage: „Fragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch; denn der eine Eindruck erlischt, während dessen man an einem anderen arbeitet; die Gründung eines Charakters aber ist absolute Einheit des inneren Prinzips des Lebenswandels überhaupt.“ (VII 294-295) an Seneca: „Ergo infigi debet persuasio ad totam pertinens vitam: hoc est quod decretum voco. Qualis haec persuasio fuerit, talia erunt quae agentur, quae cogitabuntur: qualia autem haec fuerint, talis vita erit. In particulas suasisse totum ordinanti parum est.“¹⁰⁵⁸ Bei Kant kann es drei grundsätzliche Lebenseinstellungen geben, von denen die letzten zwei als „Charakter“ gelten: Ein unstetes Handeln nach Maximen, deren Geltung für sich das Individuum auf den flüchtigen jeweiligen Augenblick beschränkt, ein konsequentes Handeln nach festen Grundsätzen, die moralisch verwerflich oder gut sein können, und ein konsequentes Handeln nach ausnahmslos moralisch guten Grundsätzen. Zu einer festen Lebensregel werden die Maximen erst auf der Stufe des Charakters. Auf der höchsten Stufe werden sie kritisch reflektiert und über ihre Tauglichkeit für ein individuell einstimmiges Leben hinaus auch auf ihre Tauglichkeit als allgemeine Gesetze überprüft.¹⁰⁵⁹

„Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene praktische Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat. Ob nun zwar seine Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürfen, so hat doch das Formelle des Wollens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln (nicht wie in einem Mückenschwarm bald hiehin bald dahin abzuspringen), etwas Schätzbares und Bewunderungswürdiges in sich; wie es denn auch etwas Seltenes ist. [...] Der steife, unbiegsame Sinn bei einem gefaßten Vorsatz (wie etwa an Karl XII.) ist zwar eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage, aber doch nicht ein bestimmter Charakter überhaupt. Denn dazu werden Maximen erfordert, die aus der Vernunft und moralisch praktischen Prinzipien hervorgehen.“ (VII 292-293)

Bei Seneca gibt es hingegen nur zwei Stufen: Im Gegensatz zur Ebene des Befolgens singulärer *praecepta* im Sinne von Vorschriften, die jedoch über bestimmte bloß instrumentelle Handlungsvorschriften hinaus immer schon eine moralische Sollens-Komponente enthalten,

¹⁰⁵⁶ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 90, 27. Vgl. auch Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 95, 7, wo die *sapientia* als „ars vitae“ bezeichnet wird, ebenso 117, 12. 95, 9: „ar[s] vivendi“.

¹⁰⁵⁷ Vgl. auch Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 20, 2.: „ut ipse ubique par sibi idemque sit.“

¹⁰⁵⁸ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 95, 44.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Brandt 1999b, 420-421.

die der Handelnde bloß noch nicht verinnerlicht hat¹⁰⁶⁰, wird auf der Ebene der decreta die Richtschnur für die Gesamtheit des menschlichen Lebens vermittelt, eine „regula ad quam exigantur, cui credat recta esse quae facit.“¹⁰⁶¹ Ein Unterschied zwischen Seneca und Kant besteht darin, dass Kant das stoische Modell des Weisen mit dem Charakterbegriff gewissermaßen in zwei Komponenten aufspaltet und dadurch „Seelenstärke“ und „Seelengröße“ – und damit Begriffe, die sich terminologisch als Übersetzungen von stoischen Begriffen wie „vis animi“¹⁰⁶² und „magnitudo animi“¹⁰⁶³ darstellen lassen – voneinander trennen kann. Eine Seelenstärke, die nicht durch eine moralische Komponente ausgezeichnet ist, wäre für den antiken Stoiker und auch für Platon und Aristoteles undenkbar. Sie wird erst durch die Isolierung des Willens im Neustoizismus möglich¹⁰⁶⁴. Für den Stoiker ist die Sicherheit des Handelns, die Regelhaftigkeit, Planung und die Irrtumsfreiheit das entscheidende Charakteristikum, das dem Vergleich zwischen Tugend und Kunst seine Berechtigung verleiht und wie den Laien vom Fachmann so auch den Toren vom Weisen unterscheidet: *Καθὰ γὰρ ἐπὶ τῶν μέσων τεχνῶν ἰδίον ἐστὶ τοῦ τεχνίτου τὸ τε τεταγμένως τι ποιεῖν καὶ τὸ ἐν τοῖς ἀποτελέσμασι διομαλίζειν (ποιήσαι γὰρ ἂν ποτε καὶ ἰδιώτης τὸ τεχνικὸν ἔργον, ἀλλὰ σπανίως καὶ οὐ πάντοτε, οὐδὲ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως) ὥδε καὶ τοῦ μὲν φρονίμου φασὶν ἔργον εἶναι τὸ ἐν τοῖς κατορθώμασι διομαλίζειν, τοῦ δὲ ἄφρονος τοῦναντιον.*¹⁰⁶⁵ Für den weiteren Vergleich mit Kant nun ist entscheidend, dass sich bei ihm zwar auch der Gedanke des konsequenten Festhaltens an Grundsätzen als Charakteristikum des moralischen Charakters findet, dass er aber trotz der Erwähnung des daran geknüpften mit sich einstimmigen Lebenswandels nicht wie die Stoiker von „System“ spricht und auch die „Kunst“ nicht ausdrücklich erwähnt. Was das System betrifft, so wurden trotz des fehlenden Wortes bereits auffällige Gemeinsamkeiten herausgearbeitet. Das „systematische Leben“ war zudem ein Thema im 18. Jahrhundert, wie die Schrift von Christian Bucky *De vita systematica* von 1731 zeigt, auf den sich vermutlich der entsprechende Artikel im Zedler'schen Lexikon stützt.¹⁰⁶⁶ Dass es auch hinsichtlich der „Kunst“ Berührungspunkte gibt, soll nun abschließend besprochen werden. Folgende Stellen ähneln in ihrem Gehalt einer Stel-

¹⁰⁶⁰ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 95, 40: „Deinde praestabunt tibi fortasse praecepta, ut quod oportet faciat, non praestabunt ut quemadmodum oportet: si hoc non praestant, ad virtutem non perducunt.“

¹⁰⁶¹ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 95, 39. Vgl. auch Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 20, 3: „Unam semel, ad quam vivas, regulam prende et ad hanc omnem vitam suam exaequa.“ Zum Unterschied von paränetischen „praecepta“ und den „decreta“ vgl. auch Hadot 1969, 8-9.

¹⁰⁶² Vgl. Seneca, *De vita beata* IV 4: „[i]nvicta vis animi“. Vgl. auch Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 31, 6: „Ille prudens atque artifex pro tempore quaeque repellat aut eligit, si modo magnus illi et invictus animus est.“ Der dritte Teil von Kants Schrift *Der Streit der Fakultäten* ist überschrieben mit: „Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“ (VII 97).

¹⁰⁶³ Vgl. z. B. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 104, 23 und Cicero, *De officiis* I 5.15.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Brandt 1999b, 425-426.

¹⁰⁶⁵ SVF III 516 – Sextus adv. math. XI 200. Vgl. zum Komplex des Weisen als Künstlers auch Forschner 1995, 205-206.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Ritschl 1906, 55-56 und Riedel 1990, 300-301.

le bei Seneca, der für dasjenige, was Kant mit „Aus-sich-selbst-Machen“ und „Erwerben“ das Wort „ars“ bereithält: „Es kommt hiebei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser *aus sich selbst* macht.“ (VII 292) „Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit *erworben* haben.“ (VII 293) Bei Seneca heißt es: „Non enim dat natura virtutem: ars est bonum fieri.“¹⁰⁶⁷ Ein entfernter Vergleich mit dem Handwerk findet man bei Kant im Zusammenhang der Rede von der Aufklärung des Individuums, für die „eigene Bearbeitung ihres Geistes“ (VIII 36) erforderlich sei.

Jetzt soll auf den nächsten Punkt, die „logische“ Disziplinengliederung, eingegangen werden. Hier und auch an einigen anderen Stellen scheint der Systembegriff bei den Stoikern ohne den der Technik gebraucht zu werden. Riedel vertritt diesbezüglich die Auffassung, „keine der hellenistischen Philosophenschulen“ sei „auf den Gedanken gekommen, die Wissenschaft oder gar die Philosophie selbst ein ‚System‘ zu nennen.“¹⁰⁶⁸ Bei Cicero kann man jedoch unter Verwendung einer lateinischen Entsprechung lesen, dass die stoische Disziplineneinteilung eine „compositio“ sei. Er äußert sich lobend:

„Verum admirabilis compositio disciplinae incredibilisque rerum me traxit ordo; quem, per deos immortales, nonne miraris? Quid enim aut in natura, qua nihil est aptius, nihil descriptius, aut in operibus manu factis tam compositum tamque compactum et coagmentatum inveniri potest? Quid posterius priori non convenit? Quid sequitur, quod non respondeat superiori? Quid non sic aliud ex alio nectitur, ut, si ullam litteram moveris, labent omnia? Nec tamen quicquam est, quod moveri possit.“¹⁰⁶⁹

Jeder Bestandteil der compositio ist also notwendig auf jeden anderen angewiesen, so wie dieser auf jene – bei Entfernen eines Gliedes stürzt alles zusammen. Dies ist ein ähnlicher Gedanke wie Kants für die Realsysteme von Naturzwecken reklamierte „Wechselseitigkeit“ in der *Kritik der Urteilkraft*. Auch vergleichen die Stoiker die Gliederung ihrer Lehre mit anderen geordneten Zusammenstellungen, von denen zumindest einige zweifelsfrei technisch hergestellt werden, wie mit einem lebenden Wesen, einem Ei, einem Acker und einer Stadt. Alle diese Vergleiche sollen zeigen, dass die einzelnen Teile der Philosophie in einem organischen Zusammenhang stehen und sich gegenseitig bedingen bzw. ergänzen: *Καὶ οὐδὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθὰ τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά*¹⁰⁷⁰. Seneca vergleicht im 89. Brief an Lucilius die Philosophie mit einem gegliederten Körper und erwähnt die Dreiteilung: Der Weise vermöge ihn als Ganzes zu erfassen, der fortschreitende Zögling Lucilius

¹⁰⁶⁷ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 90, 44.

¹⁰⁶⁸ Riedel 1990, 288.

¹⁰⁶⁹ Cicero, *De finibus* III 74.

¹⁰⁷⁰ DL VII 40.

hingegen noch nicht.¹⁰⁷¹ Vielleicht hat Kants Rede von der Philosophie als einem „System“ in der ersten Einleitung in die *Kritik der Urteilkraft* (XX 195) neben den sicher naheliegenden Assoziationen des Systembegriffs, die Lambert oder Wolff ihm boten, und den Fakten, die ihm über eine lateinische Übersetzung von Diogenes Laertius oder eine Stelle in Humes *Dialogues*¹⁰⁷² zugänglich waren, eine Anregung auch bei Cicero und Seneca erhalten, wenn er eine Disziplinengliederung präsentiert, die der ebenfalls stoischen in Physik, Ethik und Logik entspricht und die er schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als die der „alte[n] griechischen Philosophie“ (IV 387) gekennzeichnet hatte. Die Einheit der stoischen Lehre bzw. die wechselseitige Verwiesenheit der einzelnen Disziplinen aufeinander beruht darauf, dass sie letztlich alle der Ermöglichung der Tugend dienen.¹⁰⁷³ Für Kant, der, wie eben gesehen, die stoische Einteilung unter bestimmten Modifikationen für sich fruchtbar zu machen beansprucht, besitzt die praktische Philosophie ebenfalls den Primat. Denn trotz der scharfen Trennung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie hinsichtlich ihrer Prinzipien (vgl. XX 197) gilt bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* die Unterordnung der theoretischen unter die praktische Philosophie bzw. die Beziehung beider „auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“. Mathematik, Naturkunde und Logik fungieren als „Werkzeuge [...], um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern“ (KrV A 839/B 867) bzw. den Endzweck: „die ganze Bestimmung des Menschen“, deren Philosophie „Moral“ heißt. Auf diese Weise enthält nun die „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) [...] sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System“ (KrV A 840/B 868). Im Zusammenhang mit der Disziplinengliederung in der *Kritik der reinen Vernunft* spielt für Kant der Technikbegriff noch keine Rolle, sondern der der Architektonik, 1790 wird keiner der beiden Begriffe dafür verwendet. Wie bereits gesehen, ist in der dritten Kritik „technisch“ nahezu identisch mit „architektonisch“ bzw. die Architektonik auch in den vorhergehenden Schriften eine besondere Form von Technik, die mit einem eigenen Namen angesprochen wird. Einen wirklichen Grund, warum Kants eigene Systembildung nach seinen Prämissen nicht auch das Prädikat „technisch“ verdiente, kann es somit nicht geben.

Nach der Herausstellung dieser Gemeinsamkeiten zwischen dem stoischen und dem kantischen Selbstverständnis hinsichtlich des Verhältnisses der einzelnen philosophischen Diszi-

¹⁰⁷¹ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 89, 1-2 und 9.

¹⁰⁷² Vgl. Hume 1976, 146 – *Dialogues concerning natural religion* I.

¹⁰⁷³ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 89, 18, wo nach der Beschreibung der einzelnen Teile der Philosophie die Aufforderung an den Zögling lautet: „Haec, Lucili virorum optime, quo minus legas non deterreo dummodo quicquid inde legeris, ad mores statim referas.“

plinen zueinander lohnt ein Blick auf das Gegenmodell: Ein Verwiesensein der einzelnen philosophischen Disziplinen aufeinander bzw. ein instrumenteller Gebrauch der einen für die andere zu einem gemeinsamen Zweck ist in der platonisch-aristotelischen Wissenschaftseinteilung nicht gegeben. Man findet dort eine hierarchische Struktur, bei der sich die Dignität der Wissenschaft nach der Bestimmtheit des zu behandelnden Gegenstands richtet. An oberster Stelle steht die Metaphysik, die es als Theologie mit demjenigen Unbewegten zu tun hat, das für sich selbst besteht, wohingegen die Mathematik bereits mit Abstraktionsprodukten, die eigentlich nur in Verbindung mit Materie gegeben sind, zu tun hat. Unter diesen theoretischen Wissenschaften, zu der noch die Physik gehört, die Bewegtes betrachtet, stehen die ihr an Exaktheit nachstehenden praktischen Wissenschaften im weiteren Sinne (ποίησις und ποιᾶξις). Hadot spricht von einer „pyramide conceptuelle“, einer „hiérarchie“ im Gegensatz zum stoischen „organisme vivant“¹⁰⁷⁴. Im stoischen Konzept seien die Glieder gleichwertig, denn „c'est donc la même force et la même réalité qui est à la fois Nature créatrice, Norme de la conduite et Règle du discours.“¹⁰⁷⁵ Stiftet in der Stoa der Logos die Einheit, so ist für Kant Philosophie in ähnlicher Weise „das System der Vernunftbegriffe durch Begriffe“ (XX 195; Unterstreichung von mir, U. S.). Weder Kant noch die Stoa differenzieren hinsichtlich der Art und Weise, wie der Logos bzw. die Vernunft in den einzelnen Disziplinen gegenwärtig ist. Dies würden hingegen Platon und Aristoteles tun, für die die Aktivität des νοῦς zwar ebenfalls in allen Wissenschaften vorhanden ist, allerdings in mehr oder weniger gebundener Weise. Das „Prinzip“, das Kant hinzuzutun beansprucht, besteht im Grunde in der Verlagerung des stoischen Logos in die Transzendentalität, indem alle drei Bereiche als durch Gesetze der reinen Vernunft im weiteren Sinne konstituiert gedacht werden sollen (vgl. IV 387-388). Aufgrund der platonisch-aristotelischen Differenzierung der Art und Weise, wie der νοῦς auf den verschiedenen Ebenen präsent ist, wäre es für dieses Modell ebenfalls unmöglich, Wissenschaft als ein nach technischem Vorbild aufgebautes System zu verstehen. Wissenschaft im eigentlichen Sinne, ἐπιστήμη und vor allem Metaphysik, ist keine τέχνη.¹⁰⁷⁶ Gerade die positive und gegen Aristoteles gerichtete Entscheidung der Frage „an metaphysica sit ars“ im 17. Jahrhundert bei Timpler¹⁰⁷⁷ ermöglicht die Anwendung der stoischen Definition von τέχνη und damit des Systembegriffs auf Wissenschaft bzw. Metaphysik. Doch auch bereits bei den Stoikern findet man eine Vereinheitlichung von Disziplinen, die bei Aristoteles noch streng voneinander geschieden bzw. einander hierarchisch untergeordnet wurden: οἱ δὲ

¹⁰⁷⁴ Hadot 1979, 201.

¹⁰⁷⁵ Hadot 1979, 209.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI 3-4, 1039b-1140a.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Ritschl 1906, 31.

Στωικοὶ καὶ ἄντικρύς φασι τὴν φρόνησιν, ἐπιστήμην οὔσαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, τέχνην ὑπάρχειν περὶ τὸν βίον [...] ¹⁰⁷⁸ Wenn Systematizität hingegen bei Kant und stärker noch für die gesamte Philosophie des deutschen Idealismus das entscheidende Kennzeichen von Wissenschaft überhaupt ist, so ist diese Prämisse letztlich einer der – vermutlich den Autoren nicht mehr unmittelbar bewussten – Ausläufer der stoischen τέχνη-Definition: „Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntnis, sein soll, heißt Wissenschaft.“ (IV 467)

7.2 Ars naturae und τέχνη φύσεως

Es wurde bereits in Kapitel 5.2.3 dieses Teils darauf hingewiesen, dass Ciceros *De natura deorum* eine große Bedeutung für Humes *Dialogues concerning natural religion* zukommt. Für den hier interessierenden Kontext gilt dies insbesondere für die sowohl bei Cicero im Teil über die Stoa als auch bei Hume dogmatisch in der Person des Cleanthes bzw. skeptisch in der Person des Philo vertretene Auffassung einer künstlich verfahrenen Allnatur. Dieser typisch stoische Gedanke ist ein entscheidendes Kriterium zur Abgrenzung der stoischen Position von Traditionen, die zwar auch mit der Vorstellung einer künstlich tätigen Natur operieren, diesen Gedanken jedoch auf die Einzelnatur beschränken. Derartig ist die von der hippokratischen Medizintradition vertretene Auffassung. In den Schriften des Galen kommt sie in Form des griechischen Äquivalents zur „Technik der Natur“, der τέχνη φύσεως, zum Ausdruck kommt. In Form einer Vermischung mit Stellen, die sich insbesondere bei Seneca finden lassen, hat diese Tradition über bestimmte biologische Schriften wie die des Reimarus über die Kunsttriebe der Tiere, aber auch über die mit Sydenham wiederauflebende hippokratische Medizintradition insgesamt eine Wirkung auf Kant ausgeübt.

7.2.1 Stoa

In der Stoa gibt es zwei Prinzipien, ἀρχαί, die beide materiell gedacht werden: δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. ¹⁰⁷⁹ Es findet eine vollständige Durchdringung beider Prinzipien statt, eigentlich entscheidend ist aber das aktive Prinzip, das wie Kants in § 78 eingeführtes intelligibles Prinzip, das Übersinnliche, als Möglichkeit einer Natur überhaupt fungiert, als natura bzw. φύσις im exponierten Sinne gilt und bewirkt, dass alles hinsichtlich seiner causae efficientes und finales durchdeterminiert ist. Es ist der Zeuslogos der Natur, in dem causa efficiens und causa finalis vereint sind. Hier ist das stoische Äquivalent zur kanti-

¹⁰⁷⁸ SVF III 598 – Sextus adv. math. XI 170.

¹⁰⁷⁹ SVF I 85 – DL VII 134.

schen „Technik der Natur“ angesiedelt, denn die φύσις gilt als πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς¹⁰⁸⁰. Bei Cicero begegnet auch der Terminus „ars naturae“, wie später gezeigt werden soll. Obwohl sich mit Recht einwenden lässt, dass ein wichtiger Unterschied darin besteht, dass für die Stoa alles und auch letztlich dieses Prinzip materiell gedacht wird, für Kant hingegen die „Technik der Natur“ eine notwendige Annahme der reflektierenden Urteilskraft darstellt, ist es – so denke ich – dennoch gerechtfertigt, Kants „Technik der Natur“ als stoisch zu bezeichnen. In welcher Weise dies gelten kann, soll im Folgenden gezeigt werden.

Zunächst soll in einem Überblick über die relevanten Punkte des zweiten Kapitels von Ciceros Schrift *De natura deorum* das Grundkonzept stoischer Teleologie an einem Text vorgestellt werden, der Kant bekannt war, um so das Feld für die Diskussion möglicher Affinitäten zu bereiten. Im Einzelnen wird die Cicero-Folie jedoch später noch durch Aussagen bei Seneca ergänzt werden, um manches zu verdeutlichen.

Die Argumentation des zweiten Buches von *De natura deorum*, in der die stoische Lehre dargestellt wird, umfasst im Wesentlichen vier Punkte, die in der im Zwischengespräch enthaltenen Disposition markiert werden: Den Aufweis der Existenz von Göttern, die Angabe ihrer Beschaffenheit, den Beweis, dass die Welt von den Göttern geordnet wird, und dass sie sich um die Menschen und deren Angelegenheiten kümmern. Die Beweisführung ist insbesondere gegen die epikureische Auffassung gerichtet, die Welt sei durch Zufall entstanden. Hiergegen versucht der Sprecher Balbus auf allen Ebenen Beispiele zu finden, die zeigen, dass die Welt insgesamt geordnet ist und deswegen auf eine dieser Ordnung zugrunde liegende göttliche Instanz verweist. Wichtig ist dabei, dass diese göttliche Instanz verschiedentlich als deus, mundus, animus, natura und ignis artificiosa angesprochen wird, womit jeweils unter einem anderen Gesichtspunkt letztlich doch das Gleiche gemeint ist: Gott leistet als personifizierte Instanz in Analogie zum Menschen hinsichtlich der Welt das, was „ab homine confici non possunt“¹⁰⁸¹. Da dieser Gott jedoch kein transzendenter christlicher Schöpfergott ist, ist er mit

¹⁰⁸⁰ SVF II 774 – DL VII 156. Diese Zusammenhänge konnte Kant auch bei Büsching lesen: „Zeno nahm zwey Grundursachen (ἀρχαί, principia) aller Dinge an, eine thätige und eine leidende: Die letzte war die Materie, welche er sich als eine Substanz ohne alle Eigenschaften, gedachte, und die erste war der in der Materie befindliche Verstand, oder Gott, der immerdar ist, und aus der gesamten Materie alle einzelnen Dinge hervorbringt. Gott, den er auch die Natur nennet, beschreibet er als den Aether, durch dessen Verstand alles regieret werde, oder als ein kunstreiches Feuer, welches bei der Bildung der Welt methodisch verfare, auch als den die Natur aller Dinge durchdringenden Verstand.“ (Büsching 1772, I 312-313)

¹⁰⁸¹ Cicero, *De natura deorum* II 16.

der sich selbst ordnenden und regulierenden Welt identisch: „de[us] [...] id est mund[us]“¹⁰⁸², „ipsum mundum [...] esse [...] deum“¹⁰⁸³. Der göttliche Aspekt der Welt äußert sich speziell in einem der vier naturae, der Grundstoffe, nämlich dem Feuer, das aufgrund seiner Feinstofflichkeit seelenhaft alles andere durchwalten und gestalten kann.¹⁰⁸⁴ „Die“ Natur, eigentlich die Natur qua Grundstoff per excellentiam kann somit als „ign[is] artificiosu[s] ad gignendum progredientum via“¹⁰⁸⁵ angesehen werden. Die gesamte Natur wird in Gestalt eben dieses spontanen und aktiven Prinzips als kunstvoll und künstlerisch tätig angesehen: „[O]mnis natura artificiosa est“¹⁰⁸⁶. Die Kunsthaftigkeit äußert sich darin, dass die Natur nach der Vorgabe bestimmter Zwecke verfährt, welche zugleich Bedürfnissen des Menschen entgegenkommen: Die Natur ist selbst zwecksetzend, wobei diese Zwecke zusätzlich immer auf den Menschen ausgerichtet sind: Sie verfährt nicht beliebig, sondern „consultrix et provida utilitatum et opportunitatumque omnium“¹⁰⁸⁷. Es gibt also letztlich keine Absichten der Natur, die menschlichen Interessen zuwiderlaufen, wobei man wohl ergänzen muss: wenn der Mensch sich in diese Natur einordnet. Trotz noch zu besprechender Differenzen lassen sich auf den ersten Blick drei für den Vergleich mit Kant wichtige Aspekte herauspräparieren:

1. Die Formulierung „ars naturae“¹⁰⁸⁸, die zweimal dicht hintereinander auftritt, entspricht sprachlich der kantischen „Technik der Natur“.
2. An mehreren Stellen finden sich Schlüsse von einzelnen geordneten, vornehmlich lebendigen, organischen Wesen auf die Gesamtordnung des Universums. Schlüsselstelle ist diejenige, an der auch der Begriff der „ars naturae“ steht: „Quod si ea, quae a terra stirpibus continentur, arte naturae vivunt et vigent, profecto ipsa terra eadem vi continetur arte naturae [...] Ita si terra natura tenetur et viget, eadem ratio in reliquo mundo est.“¹⁰⁸⁹ Es ist ein und dieselbe Natur bzw. Vernunft, die sich in allem ausdrückt.
3. Von diesem Schluss ausgehend wird das Konzept einer Universalteleologie entwickelt, an deren Ende als eigentlicher Zweck, auf den diese „ars naturae“ letztlich zielt, der Mensch als einziges Wesen, das neben der Gottnatur selbst der ratio teilhaftig ist, steht.¹⁰⁹⁰ Bei Kant ist der Mensch Endzweck nur als moralisches Wesen, weil nur sei-

¹⁰⁸² Cicero, *De natura deorum* II 34.

¹⁰⁸³ Cicero, *De natura deorum* II 45.

¹⁰⁸⁴ Vgl. Cicero, *De natura deorum* II 25-28.

¹⁰⁸⁵ Cicero, *De natura deorum* II 57.

¹⁰⁸⁶ Cicero, *De natura deorum* II 57.

¹⁰⁸⁷ Cicero, *De natura deorum* II 58.

¹⁰⁸⁸ Cicero, *De natura deorum* II 83.

¹⁰⁸⁹ Cicero, *De natura deorum* II 83.

¹⁰⁹⁰ Cicero, *De natura deorum* II 133: „Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium, quae ratione utuntur; hi sunt di et homines; quibus profecto nihil est melius; ratio est enim, quae praestet omnibus. Ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum, quae in eo mundo sint omnia.“ II 154 heißt es, dass „omnia [...] hominum causa facta esse et parata.“

ne moralisch-praktische Vernunft sich Zwecke setzen kann, die nicht mehr um eines anderen willen verfolgt werden. In der Stoa wird nicht zwischen rein theoretischer, technisch-praktischer und moralisch-praktischer Vernunft, letztem Zweck und Endzweck unterschieden, sondern jegliche ratio per se als zweckhaft gedacht. Deswegen ist die Natur-Vernunft insgesamt auch auf dasjenige Wesen ausgerichtet, in dem sie sich am reinsten verwirklicht: den Menschen und den durch ihn betrachteten (Einzel-)Göttern¹⁰⁹¹, die als solche jedoch auch Bestandteil des eigentlichen und einzigen Endzwecks, der Welt im Ganzen bleiben.

7.2.2 Hippokratische Medizintradition, stoische Biologie und Kosmologie bzw. Theologie und deren Rezeption: Galen, Seneca, Hume, Reimarus, Herder, Sydenham

Eine interessante Stelle, an der der griechische Terminus *τέχνη φύσεως* erscheint, findet sich bei Galen in der Schrift *De usu partium corporis humani*. Dort wird einer Gruppe von Philosophen – offenbar Anhängern Epikurs, da von *οἱ τὰς ἀτόμους εἰσάγοντες* gesprochen wird, bzw. vornehmlich dem Arzt Asklepiades – vorgeworfen, sie seien mit ihrer Theorie der zufälligen Entstehung (*ὡς ἔτυξεν*) stabiler körperlicher Verbindungen gezwungen, gegen das Prinzip der „Technik der Natur“ anzukämpfen (*ἡναγκάσθησαν αὐτῇ* [der vorher genannten *τέχνη φύσεως*, U. S.] *πολεμεῖν*). Im Folgenden werden zwei Möglichkeiten angeführt, wie etwas *τεχνικῶς* zustande gebracht werden kann (durch Berührung einer ordnenden Instanz von außen oder durch Durchwaltung des formenden Prinzips), von der gesagt wird, dass sie die Gegner ablehnten und auf das Zufallsprinzip rekurrierten. Die Annahme des Zufallsprinzips sei die Ursache für ihr *μὴ βούλεσθαι τὴν φύσιν εἶναι τεχνικὴν*.¹⁰⁹² Überraschenderweise ist diese Stelle in die *Stoicorum Veterum Fragmenta* aufgenommen worden, obwohl es keinerlei Anhaltspunkte dafür gibt, dass es sich hier um ein Referat stoischer Lehre handelt. Sicher hätten die Stoiker so auch argumentieren können und der Ausdruck *τέχνη φύσεως* ist möglicherweise wirklich wie viele andere der von Galen verwendeten Termini genuin stoisch, aber für die Stoiker wären damit erheblich weitere Konsequenzen als für Galen verbunden. Dieser beschränkt sich in einem aristotelischen Rahmen auf Aussagen über Einzelnaturen und handelt nicht von einer technischen Allnatur, die den Kosmos wie das Einzellebewesen gleichermaßen lückenlos or-

¹⁰⁹¹ Der Unterschied zwischen Menschen, die ihr Menschsein in höchster Form verwirklicht haben, d. h. den Weisen, und den Göttern, ist nicht mehr sehr groß. Vgl. z. B. Seneca, *De providentia* I 5: „Inter bonos viros ac deos amicitia est, conciliante virtute: amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidam bonus tempore tantum a deo differt [...]“

¹⁰⁹² Galen 1907-1909, II 440-441 – Galen, *De usu partium corporis humani* XVII 1. Für weitere Stellen, an denen Galen gegen Epikureer und/oder Asklepiades argumentiert, vgl. Galen 1907-1909, I 54, 346, 415; II 135-136 – Galen, *De usu partium corporis humani* I 21, VI 13, VII 14, XI 8.

ganisiert, sondern verbleibt durchaus auf aristotelischem Terrain.¹⁰⁹³ Eine Argumentation gegen absolute Zufälligkeit ist eben dem Peripatos und der Stoa gemeinsam, die Konsequenzen, die daraus gezogen werden, unterscheiden sich jedoch. Ganz ähnlich wie Galen spricht Kant in der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ von der „Erklärungsart Epikurs, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der bloßen Mechanik gänzlich abgeläugnet wird“ (V 393). Betrachtet man den Kontext, in dem die eben besprochene Galen-Stelle steht, so überrascht die Häufigkeit des Auftretens von Benennungen der φύσις als τεχνική sowie des Ausdrucks τέχνη τῆς φύσεως.¹⁰⁹⁴ Dies ist jedoch nicht nur in diesem Kapitel der Fall. Vielmehr bemerkt man sehr schnell, dass Galen ständig darauf hinweist, seine Forschung führe zur Bewunderung der Technik der Natur. Die „Technik der Natur“ erweist sich also als ein zentraler Terminus der Schrift. Fragt man nach möglichen Quellen für Galen neben peripatetischem und möglicherweise für die Terminologie entscheidendem stoischem Einfluss, so wird man in den Bereich der Medizin bzw. speziell zu Hippokrates geführt. Denn an anderer Stelle wendet sich Galen erneut gegen die Untersuchungsmaxime des Arztes Asklepiades, der die Natur ματαιόπονο[ς] genannt habe¹⁰⁹⁵, lobt hingegen wenig später Hippokrates dafür, ausgesprochen zu haben ὡς εὐπαιδευτός τε καὶ δικαία καὶ τεχνική καὶ προνοητική τῶν ζώων ἢ φύσις ἐστίν.¹⁰⁹⁶ Im ersten Kapitel von *De usu partium corporis humani* zitiert Galen die Passage „φύσιες γὰρ ζώων ἀδίδακτοι“ von Hippokrates und spricht davon, dass Tiere wie Bienen, Ameisen und Spinnen von Natur aus τέχνη betrieben, ohne diese jedoch gelernt zu haben: ταύτη μοι δοκεῖ τὰ μὲν ἄλλα τῶν ζώων φύσει μᾶλλον ἢ λόγῳ τέχνην τινὰ διαπραττεσθαι, πλάττειν μὲν αἱ μέλιτται, θησαυροὺς δέ· τινὰς καὶ λαβυρίνθους δημιουργεῖν οἱ μύρμηκες, νήθειν δὲ καὶ ὑφαίνειν αἱ ἀράχλαι. τεκμαίρομαι δὲ τῷ ἀδιδάκτῳ.¹⁰⁹⁷ Er verwendet die klassischen Beispiele für zweckmäßige Handlungen im Tierreich, die er unter seinen sehr weiten τέχνη-Begriff fallen lässt. Aristoteles hatte gerade am Beispiel der Spinnen und Ameisen zeigen wollen, dass man hier eben deswegen, weil kein Prozess, der eine Form von Überlegung voraussetzt, vorliegt, nicht von τέχνη

¹⁰⁹³ Zur philosophischen Verortung Galens vgl. die Ausführungen von Tieleman 1996, XXI: „On the basis of Galen’s preferences in regard to various traditions and thinkers a philosophical profile may be outlined. He regards Plato as the greatest among philosophers, but at the same time accommodates Aristotelian and Stoic logic and physics. He has little time for Epicureanism (or any atomistic or mechanistic system) or Scepticism in its radical variety.”

¹⁰⁹⁴ Vgl. zu φύσις τεχνική Galen 1907-1909, II 438, 439 (2x), zu τέχνη τῆς φύσεως 439, 440 – *De usu partium corporis humani* XVII 1. Grund, auf eine Technik der Natur zu schließen, ist der bei einem Körperglied zu beobachtende funktionale Gebrauch: Die Entdeckung der ἐνέργεια eines Gliedes führt zum Verständnis seiner χρεῖα und berechtigt so zum Schluss auf die Technik der Natur, die das Organ als ein nicht überflüssiges zu einem bestimmten Zweck gebildet hat. Galen erläutert dies an seinem Schlüsselerlebnis der Beobachtung eines Elefanten und insbesondere dessen Rüssels als eines höchst zweckmäßigen Organs, welches sowohl die Funktionen einer Hand als auch die der Atmung erfüllt.

¹⁰⁹⁵ Galen 1907-1909, II 267 – *De usu partium corporis humani* V 5.

¹⁰⁹⁶ Galen 1907-1909, II 277 – *De usu partium corporis humani* V 9.

¹⁰⁹⁷ Galen 1907-1909, I 5 – *De usu partium corporis humani* I 3.

sprechen kann. Für ihn gibt es keine τέχνη, die ἀδίδακτος bzw. φύσει wäre: *μάλιστα δὲ φανερόν ἐπὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνη οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ· ὅθεν διαποροῦσιν τινες πότερον νῦν ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται οἱ τ' ἀράχνη καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα.*¹⁰⁹⁸ Gibt es bei Aristoteles zwar Stellen, an denen er φύσις und τέχνη beide als δημιουργήσασα anspricht¹⁰⁹⁹, so wäre bei ihm die Bezeichnung der Tätigkeit der Spinnen und Ameisen als τέχνη unmöglich, nicht mehr hingegen bei Galen. Galen macht nun allerdings einen Unterschied zwischen der Form von τέχνη, die sich im Bereich der φύσις findet und derjenigen, wie sie etwa ein Bildhauer, ein πλαστής, ausführt: Erstere wirke *οὐκ ἔξωθεν ὡς οἱ πλάσται μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ βάθους*. Im Prinzip ist dies nichts anderes als Aristoteles' Unterscheidung von φύσις und τέχνη dadurch, dass Erstere das Bewegungsprinzip in sich trägt, Letztere es hingegen äußerlich an etwas heranträgt. Obwohl sich also die Prägung τέχνη φύσεως bei Galen findet, zieht er selbst nicht die entscheidenden Konsequenzen einer gänzlich äußeren Teleologie, die die Stoa mit ihrem Konzept von ars naturae verbunden hat: die Einführung einer technischen Allnatur. Interessant für die Rezeptionsgeschichte Galens insbesondere im Fall von Reimarus' Schrift über die Kunsttriebe der Tiere und eine Bestätigung für das eventuelle Aufgreifen stoischer Terminologie mit der τέχνη φύσεως ist, dass sich die von Galen verwendeten Beispiele für kunsthafte Tätigkeit von Tieren sich ganz ähnlich auch in einem Stoikertext, Senecas 121. Brief an Lucilius, finden, wo es heißt:

„Non vides quanta sit subtilitas apibus ad fingenda domicilia, quanta dividui laboris obeundi undique concordia? Non vides quam nulli mortalium imitabile sit illa aranei textura, quanti operis sit, fila disponere, alia in rectum inmissa firmamenti loco, alia in orbem currentia ex denso rara, qua mille minora animalia in quorum praecipitium illa tenduntur, velut retibus implicata teneantur? Nascitur ars ista, non discitur. Itaque nullum est animal altero doctius: videbis araneorum pares telas, par in favis angulorum omnium foramen. Incertum est et inaequabile quicquid ars tradit; ex aequo venit quod natura distribuit.“¹¹⁰⁰

Der Text zeigt, dass Seneca wie Galen mit einem sehr weiten τέχνη-Begriff operiert, der sich auf alle zweckmäßigen Aktivitäten von Tieren und Menschen anwenden lässt und hier noch nicht speziell im Kontext der Rede über eine Allnatur steht. Der thematische Zusammenhang ist bei Seneca die Oikeiosislehre: Das Tier braucht dasjenige nicht zu lernen, was seine Selbsterhaltung ermöglicht, sondern ist von Geburt an mit diesen „technischen“ Fähigkeiten ausgestattet. Dies ist der Inhalt der ersten von mir unterstrichenen Stelle. An der zweiten Stelle hingegen wird das, was in der ersten als „ars“ bezeichnet wurde, nun „natura“ genannt und einer anderen, auf den Menschen beschränkten Form von „ars“ entgegen gesetzt. Wir finden also wie bei Galen auch bei Seneca ein Bewusstsein des Unterschiedes der beiden „artes“, der

¹⁰⁹⁸ Aristoteles, *Physik* II 8, 199a.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Aristoteles, *De partibus animalium* I 5, 645a.

¹¹⁰⁰ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 121, 23.

im eigentlichen Sinne dem Menschen zugeschriebenen und derjenigen der Natur. Entscheidend ist jedoch, dass für den Stoiker Seneca die Differenzierung nur noch eine graduelle hinsichtlich der Perfektion ist¹¹⁰¹, nicht mehr aber eine grundsätzliche, die sich an der Lokalisierung der Zwecke setzenden Instanz innerhalb oder außerhalb des „Produkts“ und der damit verbundenen unterschiedlichen – auf das Lebewesen als Selbstzweck oder als Mittel für anderes konzentrierten – Finalität orientierte (s. dazu ausführlicher Abschnitt 4.2 dieses Teils).

Eine weitere, auch für Kant wirksame Überlegung bei Galen, die mit der Natur-Kunst-Analogie zusammenhängt, ist folgende: Der Mensch besitzt statt der τέχναι der übrigen Tiere eine τέχνη in Form des λόγος. Der λόγος befähigt ihn in Verbindung mit der Hand potentiell zu allen Tätigkeiten, auf die die Tiere jeweils einzeln festgelegt sind.¹¹⁰² Die Hand als körperliches Charakteristikum des Menschen, das ihn gegenüber der Eingeschränktheit der Tiere als vernünftiges Wesen ausweist, kehrt auch bei Cicero im der Stoa gewidmeten zweiten Teil von *De natura deorum* wieder.¹¹⁰³ Diese Gegenüberstellung der einen unbestimmten und flexiblen, mit dem λόγος verbundenen, τέχνη gegen die vielen spezifischen τέχναι der einzelnen Tiere liegt vielleicht – über Cicero vermittelt¹¹⁰⁴ – auch noch Kants „technische[r] Anlage“ zugrunde, wie er sie in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* beschreibt:

¹¹⁰¹ Vgl. auch *De ira* II 15.2: „sed imperfectus illis vigor est ut omnibus quae sine arte ipsius tantum naturae bono exsurgunt“.

¹¹⁰² Ἀριστοτέλης οἷον ὄργανον τι πρὸ ὀργάνων ἔφασκεν εἶναι τὴν χεῖρα· καλῶς δ' ἂν τις καὶ ἡμῶν ἐκεῖνον μιμησάμενος οἷον τέχνην τινὰ πρὸ τεχνῶν φήσκειν εἶναι τὸν λόγον. Ὡς γὰρ ἡ χεὶρ οὐδὲν οὔσα τῶν κατὰ μέρος ὀργάνων, ὅτι πάντα καλῶς πέφυκε δέχεσθαι, πρὸ πάντων ἐστὶν ὄργανον, οὕτως ὁ λόγος οὐδεμιᾶς μὲν τῶν κατὰ μέρος ὑπάρχων τεχνῶν, ἀπάσας δ' εἰς αὐτὸν δέχεσθαι πεφυκὼς τέχνη τις ἂν εἴη πρὸ τεχνῶν. ἄνθρωπος οὖν μόνον ἀπάντων ζῶων τέχνην ἔξω πρὸ τεχνῶν ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ λόγον ἐν τῷ σώματι πρὸ ὀργάνων ὄργανον ἐκτίσας. (Galen 1907-1909, I 6 – *De usu partium corporis humani* I 4) Galen bezieht sich auf Aristoteles, *De partibus animalium* IV 10, 687a: Εἰ οὖν οὕτως βέλτιον, ἢ δὲ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιστον, οὐ διὰ τῆς χεῖρας ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος φρονιμώτατος, ἀλλὰ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῶων ἔχει χεῖρας. Ὁ γὰρ φρονιμώτατος πλείστοις ἂν ὀργάνοις ἐκρήσατο καλῶς, ὁ δὲ χεὶρ ἔοικεν εἶναι οὐχ ἐν ὄργανον ἀλλὰ πολλὰ. ἔστι γὰρ ὡς περὶ ὄργανον πρὸ ὀργάνων. Τῷ οὖν πλείστας δυνάμεις δέξασθαι τέχνας τὸ ἐπὶ πλείστον τῶν ὀργάνων χρῆσιμον τὴν χεῖρα ἀποδεδωκεν ἡ φύσις. Der Vergleich mit der von Galen zugrunde gelegten Aristotelesstelle lehrt über Übereinstimmungen und Weiterentwicklungen Galens: Aristoteles spricht nicht vom λόγος als τέχνη, sondern vom Menschen als Wesen, das vermögend ist, τέχναι auszubilden – diese also gerade nicht schon von Natur aus hat. Galen spricht noch an anderer Stelle über die Hände als Kennzeichen des Menschen. Ich zitiere auch diese Stelle vollständig, weil sie sich vollständig in Reimarus' Schrift *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe* findet: Οὕτω μὲν σοφώτατον τῶν ζῶων ἄνθρωπος, οὕτω δὲ καὶ χεῖρες ὄργανα πρέποντα ζῳῷ σοφῷ. οὐ γὰρ ὅτι χεῖρας ἔσχε, διὰ τοῦτο σοφώτατον, ὡς Ἀναξαγόρας ἔλεγε, ἀλλ' ὅτι σοφώτατον ἦν, διὰ τοῦτο χεῖρας ἔσχε, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν ὁρῶτατα γινώσκων. οὐ γὰρ αἱ χεῖρες ἄνθρωπον ἐδίδαξαν τὰς τέχνας, ἀλλ' ὁ λόγος· αἱ χεῖρες δ' ὄργανον, ὡς λύρα μουσικοῦ καὶ πυράγρα χαλκίως. ὥσπερ οὖν ἡ λύρα τὸν μουσικὸν οὐκ ἐδίδαξεν οὐδ' ἡ πυράγρα τὸν χαλκέα, ἀλλ' ἔστι μὲν ἐκάτερος αὐτῶν τεχνίτης διὰ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον, ἐνεργεῖν δ' οὐ δύναται κατὰ τὴν τέχνην χωρὶς ὀργάνων, οὕτω καὶ ψυχὴ πάσα διὰ μὲν τὴν αὐτῆς οὐσίαν ἔχει τινὰς δυνάμεις, δεῖν δ' αὖ πέφυκε δεῖν ἀμήχανον αὐτῇ χωρὶς ὀργάνων. (Galen 1907-1909, 3-4 – *De usu partium corporis humani* I 3)

¹¹⁰³ Vgl. Cicero, *De natura deorum* II 123, 150-151.

¹¹⁰⁴ Vgl. Cicero, *De natura deorum* II 150: „Quam vero aptas quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit. Digitorum enim contractio facilis facilisque porrectio propter molles commissuras et artus nullo in motu laborat. Itaque ad pingendum, fingendum, ad scalpendum, ad nervorum eliciendos sonos, ad tibiarum apta manus est admotione digitorum. Atque haec oblectationis, illa necessitatis, cultus dico agrorum extructionesque tectorum, tegumenta corporum vel texta vel suta omnemque fabricam aeris et ferri; ex quo intellegitur ad inventa

„Die Charakterisirung des Menschen als eines vernünftigen Thieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner *Hand*, seiner *Finger* und Fingerspitzen, deren theils Bau, theils zartem Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines *vernünftigen* Thieres bezeichnet hat.“ (VII 322- 323)

Die (Vernunft-)Natur des Menschen bedingt dessen Ausstattung zur Fähigkeit jeglichen technischen Handelns, nicht umgekehrt. Darin sind sich Aristoteles, Galen, die Stoiker und Kant gegen Anaxagoras einig. Dass Kant die Frage nach der Reihenfolge vertraut war, zeigt eine Stelle in seiner ersten Herder-Rezension, wo er die von ihm abgelehnte Auffassung Herders – nun im Zusammenhang mit dem aufrechten Gang, einem zweiten stoischen Paradebeispiel für die Demonstration der Vernunftbestimmung des Menschen – folgendermaßen wiedergibt: „Nicht weil er zur Vernunft bestimmt war, ward ihm zum Gebrauch seiner Gliedmaßen nach der Vernunft die aufrechte Stellung zugewiesen, sondern er bekam Vernunft durch die aufrechte Stellung, als die natürliche Wirkung eben derselben Anstalt, die nöthig war, um ihn bloß aufrecht gehen zu lassen.“ (VIII 48) Dagegen wendet Kant ein:

„Allein bestimmen zu wollen, welche Organisirung des Kopfs äußerlich in seiner Figur und innerlich in Ansehung seines Gehirns mit der Anlage zum aufrechten Gang nothwendig verbunden sie, noch mehr aber, wie eine bloß auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Tier dadurch theilhaftig wird, das übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tapen, oder am metaphysischen fliegen wollen.“ (VIII 54-55)

Die „Organisirung“ entspricht dem von Kant als Ausgangspunkt für die Einführung von Zwecken gewählten Zusammenspiel von Mannigfaltigem zu einer bestimmten „Form“, welche ja – wie in Abschnitt 4.2 dieses Teils besprochen – nicht ohne eine durch die reflektierende Urteilskraft ihr äußerlich zu denkende zwecksetzende Instanz erklärbar ist. Herder jedoch streicht gerade diesen – äußeren – Zweck vor der Form und versucht, den Zweck als etwas dem Zusammenspiel Nachträgliches zu erklären. Kant tritt hingegen in die Nachfolge der Stoiker, nach denen der aufrechte Gang des Menschen und die damit verbundene Himmelsbetrachtung an ein von der Natur qua Vorsehung vorgegebenes – äußeres – Ziel, die moralische Erhebung des Menschen, gebunden ist (vgl. dazu die Ausführungen in Abschnitt 5.3.2 des zweiten Teils): bei Kant die Vernunftbestimmung des Menschen.

Worin liegt nun die Bedeutung von Galens Konzept von *τέχνη φύσεως* für Kant, wenn er ja, wie bereits gesagt, die auch für Kant entscheidende Konsequenz der Stoiker, die Ausweitung

animo percepta sensibus adhibitis opificium manibus omnia nos consecutos, ut tecti, ut vestiti, ut salvi esse possemus, urbes, muros, domicilia, delubra haberemus.”

des Technikgedankens auf eine Allnatur, nicht vollzieht? Dazu ist zunächst zu sagen, dass auch Kant das entscheidende Beispiel für zweckmäßige Tätigkeit im Tierreich, die Bienen als „Kunstwerk [...] wegen der Analogie“ (V 303) anspricht und an späterer Stelle eine Brücke von den „Kunsthandlungen der Thiere“, die nun die Biber sind, zur Analogie, die zwischen der „Causalität der obersten Weltursache“ und „Kunstwerken des Menschen“ besteht, schlägt (V Anm. zu S. 464). Kants Quelle für die Kunsthandlungen der Tiere ist sicher Reimarus' Schrift *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe: zum Erkenntniß des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst* von 1760, in der sich Reimarus entgegen seiner Äußerung im Vorbericht, „der alten Schriftsteller lieber gar nicht zu erwehnen“¹¹⁰⁵, größerer übersetzter Abschnitte Galens und Senecas zur Untermauerung seiner Argumentation bedient und sich für die Grundprämissen seiner Argumentation auf die Stoiker und Galen stützt. Die Stoiker kritisiert er in einigen Punkten¹¹⁰⁶, äußert sich jedoch durchgehend lobend über Galen¹¹⁰⁷. Insgesamt ist die Schrift eine wahre Fundgrube für sämtliche relevante Stellen der stoischen Oikeiosislehre, die Reimarus auch zum größten Teil übersetzt und im Grunde zum Ausgangspunkt seiner gesamten Argumentation macht.¹¹⁰⁸ Obwohl man bei Reimarus weder in den eigenen Ausführungen noch in den Übersetzungen zentraler Stellen Galens und Senecas die Prägung „Technik der Natur“ findet, so trifft man auf eben die Rede von einer natürlichen Ausstattung der Tiere mit kunstvoll-zweckmäßiger Aktivität:

„Eine regelmäßige Fertigkeit in willkürlichen Handlungen, die zu einem gewissen Zweck führen, und doch vielfältige Abweichungen leiden, nennet man Kunst. Da nun die Thiere, von Natur, in ihren willkürlichen Handlungen, solche regelmäßige Fertigkeiten zu ihrer und ihres Geschlechts Erhaltung und Wohlfahrt besitzen, wo an sich vielfältige Abweichungen möglich wären: so besitzen sie von Natur gewisse angeborene Künste. Und da jedes Thier ein natürliches Bemühen, d. i. einen Trieb hat, seine angeborene Künste zu seinen Bedürfnissen auszuüben: so haben die Thiere, jedes nach seiner Art, gewisse natürliche Kunst-Triebe, welche sie geschickt machen, die besondern Mittel zu ihrer und ihres Geschlechts Erhaltung und Wohlfahrt, mit einer regelmäßigen Fertigkeit anzuwenden.“¹¹⁰⁹

Am wichtigsten ist jedoch, dass Reimarus gerade die Passagen von Galen und Seneca ausführlich übersetzt zitiert, die die Grundlage der hier unmittelbar vorausgehenden Beweisfüh-

¹¹⁰⁵ Reimarus 1760, unpaginierte Vorrede – *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe*.

¹¹⁰⁶ Vgl. Reimarus 1760, 13-15, 74-80 – *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe* Kap. 1, § 10; Kap. 3, § 44-47.

¹¹⁰⁷ Vgl. Reimarus 1760, 15 („weit vernünftiger), 202 („mit mehrerem Rechte“) – *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe* Kap. 1, § 10; Kap. 8, § 106.

¹¹⁰⁸ Dies geschieht im entscheidenden § 39 des dritten Kapitels: „Die alten Weltweisen, besonders die Stoicker, haben schon die Selbst-Liebe, wenigstens, so ferne sie auf jedes einzelnen Thieres eigene Erhaltung und Wohlfahrt abzielt, als den allgemeinen und natürlichen Grund-Trieb der Thiere angegeben, woraus alle übrigen Triebe flössen.“ (Reimarus 1760, 64)

¹¹⁰⁹ Reimarus 1760, 97 – *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe* Kap. 4, § 56.

rung bildeten, die Kapitel I 2 bis I 3 von Galens *De usu partium corporis humani* und, mit kleinen Auslassungen und Umstellungen, die Paragraphen 5 bis 23 von Senecas 121. Brief an Lucilius. Ich stelle die Stellen in Reimarus' Übersetzung zum Vergleich hierher:

Galen, *De usu partium corporis humani* I 3:

„So schicken sich denn die Hände für den Menschen, als ein weises Thier, am besten. Denn er ist darum nicht das weiseste Thier, weil er Hände hat, wie Anaxagoras sagte, sondern er hat deßwegen Hände, weil er der weiseste ist, wie Aristoteles mit völligem Recht behauptet. [in der Fußnote erfolgt ein Nachweis der in Anmerkung 1097 zitierten Aristotelesstelle sowie ein Hinweis auf den ebenfalls dort zitierten Galen: „GALENUS de U. P. lib. I. cap. 4. spricht artig, die Hand sey des Menschen Werkzeug vor allen andern Werkzeugen, und die Vernunft enthalte die Kunst vor allen andern Künsten. Siehe eben denselben lib. IX. cap. 54.“, U. S.] Denn die Hände haben den Menschen die Künste nicht gelehret, sondern die Vernunft; die Hände sind nur das Werkzeug der Künste. Wie also weder die Leyer den Ton-Künstler, noch die Zange den Schmied belehret, sondern beide, vermöge ihrer Vernunft, Künstler sind, ob sie dieselben gleich nicht ausüben können: so hat auch eine jede Seele, vermögen ihres eigenen Wesens, gewisse Fähigkeiten, wiewohl sie dasjenige, wozu sie bestimmt ist, ohne Werkzeuge nicht zur Wirklichkeit bringen kann. [...] Daher scheinen mir auch die andern Thiere mehr von Natur, als durch Vernunft, einige künstliche Dinge zu machen: die Bienen ihre Honig-Scheiben, die Ameisen ihre unterirdischen Gänge und Vorraths-Kammern, die Spinnen ihr Gewebe, alle, wie ich schließe, ohne Lehrmeister.“¹¹¹⁰

Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 121, 23:

„Du siehest ja, mit welcher Behendigkeit die Biene ihren Bau anzulegen wissen, und mit welcher Eintracht sie die verschiedenen Arbeiten unter sich theilen. Siehest du nicht, daß die Weberey der Spinne für uns Menschen unnachahmlich sey? was es für ein Werk sey, die Fäden in die Ordnung zu bringen, daß einige zur Vestigkeit gerade in den Mittelpunkt geführt werden, andere in die Ründe lauffen, und immer weiter aus einander gehen, damit andere kleinere Thiere, denen nachgestellt wird, als in einem Netze darinn verwickelt und gefangen werden mögen? Die Kunst entspringt mit der Geburt und wird nicht gelernt [...]“¹¹¹¹

Neben dieser „biologischen“ (Reimarus) Thematik waren Galens Schriften jedoch natürlich in der Medizin, und zwar vor allem hinsichtlich der Thematik der Selbstheilungskräfte und einer sich darin ausdrückenden „Technik der Natur“, wirksam.¹¹¹² Dass Kant auch hiermit vertraut war, legen folgende Stellen nahe: Bereits in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der der Terminus „Technik der Natur“ zwar noch nicht präsent ist, spricht er davon, dass „die Physiologie (der Ärzte) ihre sehr eingeschränkte empirische Kenntniss von den Zwecken des Gliederbaus eines organischen Körpers durch einen Grundsatz, welchen bloß reine Vernunft eingab“, erweitere, „so weit, daß man darin ganz dreist und zugleich mit aller Verständigen Einstimmung annimmt, es habe alles an dem Tiere seinen Nutzen und gute Absicht“ (KrV A 688 / B 716; Unterstreichung von mir, U. S.). In der *Kritik der Urteilkraft* selbst ist im Zusammenhang mit dem Beispiel des Baumes als Naturzwecks die Rede von der „Selbsthülfe der Natur [...] bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte,

¹¹¹⁰ Reimarus 1760, 204-207 – *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe* Kap. 8, § 106. Das auf S. 342 zum Vergleich herangezogene Aristoteleszitat findet sich in einer Fußnote auf S. 196 in Kapitel 8 (§ 103) bei Reimarus (Reimarus 1760, 196).

¹¹¹¹ Reimarus 1760, 211 – *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe* Kap. 8, § 107.

¹¹¹² Vgl. dazu insgesamt die Ausführungen über die „Heilkraft der Natur“ bei Neuburger 1926.

von den übrigen ergänzt wird“ (V 372; vgl. auch II 439 und VII 30), und in der „Menschenkunde, oder philosophische Anthropologie“, einer Vorlesung aus dem Winter 1781/82 heißt es:

„Viele Verbesserungen können in den Wissenschaften vorgehen, welche alle negativ sind. Ein Arzt, der lange seine Kunst getrieben hat und zugleich negative principia bei Patienten ausübt, ist der, welcher ihnen oftmals gar keine Arznei giebt, und in gewisser Art dem Kranken seine Hülfe entbehrlich macht, damit er der Natur kein Hinderniß in den Weg lege, die in sich selbst die Quelle hat, sich zu helfen. Diese negative Methode, den Kranken zu behandeln, diese negative Arzneiwissenschaft ist der höchste Gipfel der Medicin. Es gehört dazu nicht Wissenschaft, sondern Einsicht in die Oeconomie der Natur, und Selbstüberwindung des pedantischen Stolzes, wo ein jeder mehr seine Geschicklichkeit zu zeigen sucht, als dem Kranken zu helfen.“ (XXV 892)

Aber schon in der Schrift *Von den verschiedenen Racen der Menschen* aus dem Jahre 1775 spricht Kant von der „Selbsthülfe der Natur, durch eine gewisse Organisation (deren Wirkung sich an der Haut zeigt) dasjenige continuirlich wegzuschaffen, was den Blutumlauf reizt“ (II 439). Dass die in dieser Auffassung benutzten hippokratischen Gedanken einer vis medicatrix naturae im 18. Jahrhundert allgemein und nicht nur in medizinischen Schriften kursierten, mögen einige Beispiel zeigen: So heißt es bei Reimarus in der schon erwähnten Schrift über die Triebe der Tiere über Hippokrates: „Die Natur, sagt er, ist der Arzt der Krankheiten: die findet von sich selbst, ohne Ueberlegung, wie es anzugreifen sey. Zuweilen thut das Auge mit Blinzen, zuweilen die Zunge ihre Dienste. Die Natur thut das nöthige, ohne daß sie unterwiesen wäre, oder es gelernet hätte.“¹¹¹³ Möglicherweise besteht auch ein Zusammenhang zwischen dieser Medizintradition, die mit der Selbsthilfe der Natur an Hippokrates anknüpft, und der Entwicklung von Theorien über biologische Regenerationsphänomene im 18. Jahrhundert, die im Anschluss an die bedeutenden Entdeckungen von Reaumur (1712) und Trembley (1742) vorgenommen wurden.¹¹¹⁴ Wie Roretz betont, ist es „von hohem kulturpsychologischen Interesse, daß die Forschungen und Spekulationen über das *biologische Urphänomen* (der Regeneration, U. S.) [...] hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, von den *Ärzten* der damaligen Zeit gepflegt wurden.“¹¹¹⁵ Dass die Frage nach einer Selbsthilfe der Natur im 18. Jahrhundert ein aktuelles Thema war, zeigt Neuburger durch den Hinweis auf ein „Literarisches Verzeichnis der akademischen Schriften, welche über den Satz geschrieben: *Νούσων φύσις ἰητροί*. Natura morborum medicatrix.“ im „Medizinischen Journal“ des Jahres 1785.¹¹¹⁶

¹¹¹³ Reimarus 1760, 5 – *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe* Kap. 1 § 4.

¹¹¹⁴ Reaumur stellt Regenerationsversuche bezüglich der Extremitäten von Krabben an, Trembley entdeckte die Eigenschaft einer umfassenden Regeneration am Süßwasserpolyp Hydra. Vgl. Schlote 2002, 242, 264.

¹¹¹⁵ Roretz 1920, 87.

¹¹¹⁶ Vgl. Neuburger 1926, Anm. 3 zu S. 111.

Als wichtigste Vertreter dieser medizinischen Richtung dürfen Sydenham¹¹¹⁷ für das 17. und für das 18. Jahrhundert Stahl gelten. Insbesondere Ersterer übte durch seinen Schüler Locke¹¹¹⁸ Einfluss auf die philosophische Diskussion aus. Sydenham selbst weist auf Locke lobend in der den *Observationes* vorangestellten Widmung an John Mapletoft hin, der die Schrift ins Lateinische übersetzte: „Nebst diesem ist Ihnen wohl bekannt, wie sehr unser innigster Freund Herr Johann Locke für diese meine Methode eingenommen ist, die er in allem gründlich einsieht, über welchen Mann (man mag seinen Scharfsinn und geläuterte Beurteilungskraft, oder auch die Reinigkeit seiner Sitten betrachten) kaum einer unter den itzt lebenden zu finden ist.“¹¹¹⁹ Als Vorbild für seine in der Nachfolge von Bacon¹¹²⁰ an Beobachtung orientierte Forschungs- und Heilmethode gilt ihm Hippokrates. Ich zitiere die zentrale Passage ausführlich aus der deutschen Übersetzung:

„Und zwar halte ich dafür, daß wir bis heute nur darum keine genauere Geschichte der Krankheiten besitzen, weil solche die meisten für verworrene und unordentliche Wirkung der Natur hielten, die sich in ihrer Kraft nicht erhalten kann, und niedergeschlagen wird; und weil man glaubte, man wollte einen Mohren weiß waschen, wenn man es unternähme, eine genaue Erzählung davon zu machen. Aber wieder zur Sache, soll dann der Arzt von dergleichen sehr geringen Krankheitsumständen nicht eben so gewisse Heilungs- als Unterscheidungszeichen herleiten können? – Es fiel mir öfters ein, daß wenn ich die Geschichte einer jeden Krankheit vollkommen innen hätte, immer ein für die Krankheit schickliches Mittel anzuordnen wüßte, da mir die verschiedenen Erscheinungen den Weg ganz sicher zeigen würden, den ich zu gehen hätte; – da derlei Erscheinungen, wenn sie wohl mit einander verglichen würden, zu jenen gemeinen Anzeigen gleichsam bei der Hand führen, welche aus dem innersten Gefühl der Natur, nicht aber aus der verkehrten Phantasie genommen werden. Durch diese Stufen, und so zu sagen durch diese Stützen, erhob sich der größte Arzt, der niemals genug gepriesene Hyppokrates in den Himmel, nemlich auf den Gipfel der Heilkunde, welcher, damit er die Arzneiwissenschaft auf einen festen und unumstößlichen Grund baue, nämlich auf die Natur, welche am untrüglichsten die Krankheiten heilet, sich befließ, daß er die Erscheinungen einer jeden Krankheit offenherzig angäbe, ohne eine Hypothes mit Gewalt aufzudringen, wie es in seinen Büchern de morbis et affectionibus zu sehen ist. – Aus Beobachtung dieser Art hat er auch einige Regeln vorgeschrieben, wie sich die Natur sowohl in Hervorbringung als Wegschaffung der Krankheit verhalte; dergleichen sind Coacae, Praenotiones, Aphorismi u. a. m. – Und in diesem fast einzig und allein bestund die große Theorie dieses göttlichen Greises, die er nicht von einer Ausschweifung der Phantasie hernahm, wie etwa die eitlen Träume der Kranken sind; sondern indem er uns eine richtige Geschichte der Natur-

¹¹¹⁷ Zur Bedeutung des Hippokratismus im 17. Jahrhundert und insbesondere Sydenhams für die Geschichte der Medizin vgl. Hirsch 1893, 134-140.

¹¹¹⁸ Zum Verhältnis Lockes zu Sydenham äußert sich Hartmann 1991: „So hat Sydenham den modernen klinischen Empirismus begründet, den John Locke dann zu einer die englische Philosophie kennzeichnenden Theorie der menschlichen Erkenntnis ausformte.“ (155) „Er nahm auch Lernwillige auf seine Krankenvisiten mit; so insbesondere John Locke, Robert Boyle, Thomas Hooke, John Goddard, Hans Sloane. Vor allem John Locke diente ihm als Famulus und als Sekretär, dem er Entwürfe für klinische Essays diktierte.“ (156) „In England trugen seine Oxforder Studienkollegen sein geistiges Erbe weiter, vor allem aber John Locke, der die in den *Observationes* vorgestellte Methode klinischer Forschung und Praxis bei seinem Aufenthalt in Montpellier und während seines Exils in Leiden bekannt machte.“ (170)

¹¹¹⁹ Sydenham 1786/87, I – *Medizinische Beobachtungen über die hitzigen Krankheiten, deren Geschichte und Heilung*, unpaginierte Widmung an Johann Mapletoft. Im Original heißt es: „Nosti praeterea, quam huic meae Methodo suffragantem habeam, qui eam intimius per omnia perspexerat, utrique nostrum conjunctissimum Dominum Johannem Lock, quo quidem Viro, sive ingenio judicioque acri & subacto, sive etiam antiquis, hoc est, optimis moribus, vix superiorem quemquam inter eos qui nunc sunt homines, repertum iri confido; paucissimos certe pares.“ (Sydenham 1749, 4-5 – *Observationes medicae, circa morborum acutorum historiam et curationem*)

¹¹²⁰ Vgl. Sydenham 1786/87, I – *Medizinische Beobachtungen über die hitzigen Krankheiten, deren Geschichte und Heilung*, unpaginierter Vorbericht bzw. Sydenham 1749, 7 – *Observationes medicae, circa morborum acutorum historiam et curationem*.

wirkungen darstellt, die sich in der Krankheit der Menschen äußern. – Da also diese besagte Theorie nichts anderes war, als eigentlich eine Beschreibung der Natur, so war es ja billig, dass selbe nur in der Praxis dahin zielen soll, damit er den Kranken, auf was immer für eine Art helfe; dahero weiset er diese Kunst auf nichts anderes, als daß sie der schwachen Natur zu Hülfe komme, selbe wenn sie unbändig ist, im Zaum halte, und wieder in die Ordnung bringe; beides dieses aber sowohl durch den nämlichen Weg, als auf die nämliche Art, wie sich die Natur die Krankheit zu überwältigen und wegzutreiben bemühet. Es hat nämlich dieser einsichtsvolle Mann wohl eingesehen, daß die Natur der einzige Grund der allgemeinen Heilung sey. – Und dieses alles bewerkstelliget die Natur, wenn man ihr nur mit geringsten und einfachsten Mitteln zu Hülfe kommt, – manchmal auch ohne einigen Gebrauch solcher Heilmittel.“¹¹²¹

Möglicherweise hat Lockes „Historical, plain method“¹¹²² hier eine ihrer Anregungen erfahren. Wichtiger aber ist Folgendes: Versteht man den Gedanken einer sich selbst heilenden Natur unabhängig von den medizinpraktischen Implikationen, so ist man beim biologischen Phänomen der Regeneration und deren Voraussetzungen, die Locke am Beispiel der Eiche in der zweiten Auflage seines *Essay concerning human understanding* beschreibt, um auf diese Weise organisierte Wesen von bloßen Materieaggregaten abzugrenzen:

„We must therefore consider wherein an Oak differs from a Mass of Matter, and that seems to me to be this; that the one is only the Cohesion of Particles of Matter any how united, the other such a disposition of them as constitutes the parts of an Oak; and such an Organization of those parts, as is fit to receive, and distribute nourishment, so as to continue, and frame the Wood, Bark, and Leaves, *etc.* of an Oak, in which consists the vegetable Life. That being then one Plant, which has such an Organization of Parts in one coherent Body, partaking of one Common Life, it continues to be the same Plant, as long as it partakes of the same Life, though that Life be communicated to new Particles of Matter vitally united to the living Plant, in a like continued Organization, conformable to that sort of Plants.“¹¹²³

Sydenham war im Deutschland des 18. Jahrhunderts kein Unbekannter: Seine Schriften erschienen 1786/87 erstmals in deutscher Übersetzung. In Deutschland bekannt wurde er insbesondere durch seinen Schüler Boerhaave, den „wichtigsten Mediziner in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“¹¹²⁴, dessen Lehren zu Beginn des 18. Jahrhunderts auch die Universität Königsberg erreichten.¹¹²⁵ Kant widmete dem Boerhaave-Schüler J. C. Bohlius seine Erstlingschrift, die *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*.¹¹²⁶ Auch Albrecht von Haller war Boerhaave-Schüler und verbreitete die Gedanken Sydenhams in Deutschland. Ebenso folgte Stahl in seiner *Theoria medica vera* von 1708 der Lehre von den natürlichen Selbstheilungskräften.¹¹²⁷ Ende des 18. Jahrhunderts wird der Gedanke einer künstlich-technisch verfahrenen Natur aber nicht mehr nur in ausdrücklich an Hippokrates orientierten

¹¹²¹ Sydenham 1786/87, I – *Medizinische Beobachtungen über die hitzigen Krankheiten, deren Geschichte und Heilung*, unpaginierter Vorbericht. (Unterstreichungen von mir, U. S.) Vgl. im Original Sydenham 1749, 9-10 – *Observationes medicae, circa morborum acutorum historiam et curationem*.

¹¹²² Locke 1975, 44 – *An Essay concerning Human Understanding* I, Chapter I, Introduction § 2.

¹¹²³ Locke 1975, 330-331 – *An Essay concerning Human Understanding* II, Chapter 27, § 4, vgl. McLaughlin 1989, 19-20.

¹¹²⁴ Löw 1980, 87.

¹¹²⁵ Vgl. dazu Kuhlenbäumer 1967, 74-80.

¹¹²⁶ Vgl. Löw 1980, 87.

¹¹²⁷ Vgl. Neuburger 1926, 65-74. Zu Stahl vgl. auch Rádl 1913, I 204-213.

medizinischen Texten, sondern aufgrund der Entdeckungen bestimmter Reproduktionsleistungen allgemein akzeptiert und präsent gewesen sein. So ist z. B. für Blumenbach die natürliche Fähigkeit zur selbständigen Restitution das entscheidende Charakteristikum organisierter Körper, die ihm – anders als Kant, der dadurch gerade organisierte Wesen von Maschinen unterscheidet – als besondere Form von Maschinen gelten.

„Zum Wachsthum der organisirten K. gehört auch ihre **Reproduction**, oder die merkwürdige Eigenschaft, dass sich verlorhrne Theile ihres Körpers von selbst wieder ersetzen. Sie gehört zu den weisesten Einrichtungen der **Natur**, und sichert die Thiere und die Pflanzen bey tausend Gefahren, wo ihr Körper verletzt wird: Sie ist folglich auch einer der grösten Vorzüge, wodurch die Maschinen aus der Hand des Schöpfers bey weitem über die grösten Kunstwerke der Menschen erhoben werden. Die Automaten von Vaucanson und den beyden Jaquet Droz, die in der That alles übertreffen, was menschliche Kunst in der Art noch hervorgebracht hat, müssen doch darinn jedem natürlich organisirten Körper nachstehen, das ihnen der Künstler keine Kraft mittheilen kann, ihre Triebfedern und Räder, wenn sie verstümmelt und abgenutzt würden, von selbst wieder zu restituiren: eine Kraft, die hingegen jedem Thier und jeder Pflanze, nur in verschiedenem Maaße, beywohnt.“

Er verweist auf „**Trembley's** Erfahrungen an den Polypen“¹¹²⁸. In § 36 erwähnt er die „Kunsttriebe der Tiere“¹¹²⁹ und spielt damit auf Reimarus an. Auch bei diesem liefen ja, wie gesehen, bereits die „biologischen“ und „medizinischen“, sowie die galenischen und stoischen Fäden in gewisser Weise zusammen.

Alle diese Schriften konnte Kant aber schon in seiner vorkritischen Zeit bzw. im Falle Humes kurz vor Fertigstellung der ersten Kritik zur Kenntnis nehmen. In den achtziger Jahren, also zu der Zeit, in der Kant irgendwie zur Entwicklung des Konzepts einer „Technik der Natur“ bewegt worden sein muss, ist möglicherweise noch einmal ein Kapitel aus Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, einer Schrift, deren erste zwei Teile Kant 1784 und 1785 rezensierte, zum Gedankenanstoß geworden. Herder stellt sich zu Beginn des vierten Abschnitts des dritten Kapitels des ersten Teils „Von den Trieben der Tiere“ in die Nachfolge von Reimarus, dessen Ausführungen er jedoch um eine „Erklärung“ bereichern will, die dieser noch nicht zu liefern vermochte:

„Wir haben über die Triebe der Tiere ein vortreffliches Buch des seligen Reimarus, das, so wie sein andres über die natürliche Religion, ein bleibendes Denkmal seines forschenden Geistes und seiner gründlichen Wahrheitsliebe sein wird. Nach gelehrten und ordnungsvollen Betrachtungen über die mancherlei Arten der tierischen Triebe sucht er dieselben aus Vorzügen ihres Mechanismus, ihrer Sinne und ihrer inneren Empfindung zu erklären; glaubt aber noch, insonderheit bei den Kunsttrieben, besondere determinierte Naturkräfte und natürlich angeborne Fertigkeiten annehmen zu müssen, die weiter keine Erklärung leiden. Ich glaube das Letzte nicht; [...]“¹¹³⁰

¹¹²⁸ Blumenbach 1779, 24-25 – *Handbuch der Naturgeschichte* § 17.

¹¹²⁹ Blumenbach 1779, 41 – *Handbuch der Naturgeschichte* § 41.

¹¹³⁰ Herder 2002, III.1 91 (Unterstreichungen von mir, U. S.) – *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* I 3.4. Auch Blumenbach geht in seinem *Handbuch der Naturgeschichte* von 1779 (2. Auflage 1782)

Herders Ergänzung besteht in der Behauptung einer „*Organisation des Geschöpfs*“ als der „*gewisseste[n] Richtung, d[er] vollkommenste[n] Determination*, die die Natur ihrem Werk eindrücken konnte“¹¹³¹. Obwohl sich Herder auch in anderen Detailfragen gegen Reimarus’ Thesen wendet¹¹³², findet sich auch bei ihm zwar nicht der Ausdruck „Technik der Natur“, jedoch ähnlich wie bei Reimarus die Rede von einer Natur, die die Kunst der Tiere ermöglicht:

„Zwei Triebe der Natur werden also schon bei der Pflanze sichtbar, der Trieb der Nahrung und Fortpflanzung; und das Resultat derselben sind Kunstwerke, an welche schwerlich das Geschäft irgendeines lebendigen Kunstinsekts reicht: es ist der Keim und die Blume. Sobald die Natur die Pflanze oder den Stein ins Tierreich überführt, zeigt sie uns deutlicher, was es mit den Trieben organischer Kräfte sei. Der Polyp scheint wie die Pflanze zu blühen und ist Tier; er sucht und genießt seine Speise tierartig, er treibt Schösslinge, und es sind lebendige Tiere; er erstattet sich, wo er erstatten kann – das größte Kunstwerk, das je ein Geschöpf vollführte. Gehet etwas über die Künstlichkeit eines Schneckenhauses? [...] Und wodurch arbeitete die Natur jenes aus? Durch innere organische Kräfte [...] Und so führet uns die Natur selbst auf die Kunsttriebe, die man vorzüglich einigen Insekten zu geben gewohnt ist [...]“¹¹³³

Seine Informationen über Swammerdam, Reaumur, Lyonet und Rösel u. a. übernimmt Herder sogar komplett aus Reimarus.¹¹³⁴ Wie Zammito gezeigt hat, richtet sich Kants Polemik gegen die „selbst erdachten Kräfte[n]“ der Materie, die „Grundkräfte“, in seinem 1787 publizierten Aufsatz *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* gegen eben die beschriebene weitere Erklärung der durch Reimarus behandelten Kunsttriebe durch Herder. Die Existenz dieser Kräfte könne „durch nichts bewiesen, ja sogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft schwerlich vereinigt werden“ (VIII 179). Die einzige Möglichkeit, sich eine „Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt würde“, vorzustellen, ist eine „nach *Zwecken* wirkende Ursache“, die wir jedoch „durch Erfahrung nur *in uns selbst*, nämlich an unserem Verstande und Willen, als einer Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Produkte, nämlich der *Kunstwerke*“ (VIII 181), kennen. Ähnlich wie später in der *Kritik der Urteilskraft* bleibt neben der Möglichkeit, „aller Bestimmung ihrer Ursache zu

in § 36 auf die Kunsttriebe der Tiere ein (vgl. Blumenbach 1779, 41), ein weiterer Beleg für die These, dass der Gedanke an eine irgendwie kunstvoll verfahrenende Natur allmählich in das allgemeine Bewusstsein übergang.

¹¹³¹ Herder 2002, III.1 92 – *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* I 3.4. Herder „bezieht sich damit im wesentlichen darauf, daß ihm in dieser sonst so vorbildlichen Schrift [...] tatsächlich der Bruch zwischen Mensch und Tier, im Sinne der alten Dichotomie zwischen Materie und Geist, und demzufolge zwischen dem Tier als Maschine und dem Menschen als primär vom Geist geprägten Menschen, nicht völlig überwunden scheint.“ (Pross in Herder 2002, III.2 221) An der Eliminierung des spezifischen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier mithilfe der „Organisation“ wird Kant in seiner ersten Rezension Anstoß nehmen (vgl. VIII 54–55).

¹¹³² Vgl. dazu den Kommentar von Pross in Herder 2002, III.2 213–225.

¹¹³³ Herder 2002, III.1 92–93 (Unterstreichungen von mir, U. S.) – *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* I 3.4.

¹¹³⁴ Vgl. Pross in Herder 2002, III.2 222.

entsagen“ nur die der Transzendentalphilosophie, „ein *intelligentes Wesen* uns dazu“ (VIII 182) zu denken, eine Leistung, die in der dritten Kritik der reflektierenden Urteilskraft mit ihrem Konzept der „Technik der Natur“ zugesprochen wird. Herder hingegen hat für Kant aller Erfahrung entsagt und mit seiner Erdichtung von Grundkräften Metaphysik im schlechten Sinne betrieben.

7.3 Kants stoische „Technik der Natur“

Nach dieser Vorstellung des komplexen und für die Beurteilung der Stoßrichtung von Kants „Technik der Natur“ relevanten Materials zur Natur-Kunst-Analogie in der Antike und der Neuzeit ist eine abschließende Stellungnahme zur Art und Weise der Genese von Kants Gedanken an eine „Technik der Natur“ erforderlich. Zammito hat in seinem Buch *The Genesis of Kant's Critique of Judgement* die Diskussion, in der sich Kant in den Jahren zwischen 1787 und 1790 bewegte, in vielen Facetten dargestellt. Grundsätzlich beurteilt er „most of the work Kant published after 1787“ als „almost a literally, a sustained revision of the balance of the *First Critique*“¹¹³⁵, zu der Kant in der Überarbeitung für die zweite Auflage insbesondere hinsichtlich der Dialektik nicht mehr gekommen sei.¹¹³⁶ Zammito geht zu Recht und sehr materialreich auf die Pantheismusdebatte und Kants Herderrezensionen ein, hinsichtlich der Herkunft des Terminus „Technik der Natur“ liefert er jedoch keinerlei Informationen über „contextual origins“¹¹³⁷, sondern ist der Meinung, „[t]he phrase '*Technik der Natur*' developed in Kant's aesthetics in the context of objects of natural beauty.“¹¹³⁸ Sicher richtig ist, dass die Entdeckung der „reflektierenden Urteilskraft“ und deren Anwendungsbereich in Ästhetik und Teleologie einer der entscheidenden Impulse für Kant im Jahre 1789 war, nun statt einer „Kritik des Geschmacks“ (X 414) von einer „Kritik der Urteilskraft (von die Kritik des Geschmacks ein Theil ist)“ (XI 39) zu sprechen. Den Inhalt dieser Reflexion, nämlich die „Technik der Natur“, wird Kant aber wohl kaum allein im Zusammenhang mit der Ästhetik entwickelt haben. Obwohl es zwar in § 23 heißt, die „selbständige Naturschönheit“ entdecke „uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System von Gesetzen, deren Prinzip wir in unserm ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht“ (V 246), so bedeutet das nicht zwangsläufig, dass auch die selbständige Naturschönheit Kant zur Entdeckung der „Technik

¹¹³⁵ Zammito 1992, 157.

¹¹³⁶ Vgl. seine „working hypothesis“, „that Kant broke off his revisions of the *First Critique* at that point (nach dem ersten Kapitel des zweiten Buches der Transzendentalen Dialektik, U. S.) because crucial issues in the balance of the „Dialectic“ required such substantial revisions that he could not carry them off.“ (Zammito 1992, 156)

¹¹³⁷ Vgl. die Überschrift des achten Kapitels bei Zammito 1992, 178: „The contextual origins of Kant's Critique of contemporary science“.

¹¹³⁸ Zammito 1992, 153.

„Technik der Natur“ geführt hat, wie Zammito meint (s. o.). Vielmehr handelt es sich um eine philosophische These innerhalb eines fertigen Werkes, nicht aber um eine Aussage über die Genese der Gedanken der Schrift selbst. Man wird vielmehr nach einer literarischen Quelle bzw. einem Diskussionsrahmen suchen müssen, mit der bzw. dem sich Kant nachweisbar zu der Zeit des Entstehens der dritten Kritik auseinander setzte, und durch die er zu dem Gedanken einer „Technik der Natur“ inspiriert werden konnte. Nach allen bereits angestellten Überlegungen legt sich die These nahe, dass Kant zwar vermutlich zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Seiten her Anregungen zum Konzept einer „Technik der Natur“ erhalten hat, dass jedoch – wie in Kapitel 2 dieses Teils ausführlich besprochen – die Impulse zum Aufgreifen bestimmter Anregungen letztlich von ihm selber her kamen. Ebenso ist vermutlich die Prägung des auffälligen Terminus „Technik der Natur“, unter den sich als Sammelbegriff alle Anregungen, die er aufgreift, subsumieren lassen, grundsätzlich seine originale Leistung, obwohl er damit sprachlich an lateinische und griechische Äquivalente aus dem Umkreis stoischen und hippokratischen Denkens anknüpft. Die Prägung des deutschen Wortes „Technik“ als von der griechischen τέχνη abgeleitetem Fremdwort, obwohl Kant auch „Kunst“ hätte verwenden können, und die Verknüpfung mit dem von der lateinischen „natura“ abgeleiteten Wort „Natur“ mutet wie ein bewusster Klassizismus an, mit der man die besondere Dignität eines Gedankens ausdrücken möchte, dem man folgt. Die These, die im folgenden Abschnitt noch einmal kompakt betrachtet werden soll, lautet: Kants „Technik der Natur“ stellt eine Integration – von ihm nicht differenzierter bzw. als solcher gar nicht gekennzeichnet – hippokratischer und stoischer Gedankenkomplexe bzw. dem, was bei zeitgenössischen Rezipienten davon vermittelt und verarbeitet wurde, in einen Gesamtrahmen dar, der sich insgesamt als stoisch bezeichnen lässt. Auf diese Weise kann auch solches Gedankenmaterial, was an sich nicht schon mit den Konsequenzen behaftet ist, wie sie in der Stoa gezogen werden, von Kant integriert werden.

7.3.1 Gemeinsamkeiten zwischen Kant und der Stoa

Vorab seien die wesentlichen Charakteristika derjenigen Konzepte und Autoren, die als positive Anknüpfungspunkte für die kantische „Technik der Natur“ infrage kommen, noch einmal zusammengefasst: Galen ist der entscheidende Vermittler für die hippokratische Lehre einer Heilkraft der Natur und liefert die theoretische Begründung dazu: Die einzelne Natur eines jeden lebendigen Wesens, ihre φύσις, verfährt technisch in der Weise, dass jedem Körperteil (μέρος) irgend ein Gebrauch (χρεία) korrespondiert, weil er einer seelisch disponierten ἐνέργεια dient, wobei die ἐνέργεια die χρεία bedingt und nicht umgekehrt, wie die Atomisten mei-

nen¹¹³⁹. Versteht man unter der Natur eines Lebewesens sein inneres seelisches Ziel, auf das hin alle Einzelfunktionen organisiert sind, so kann man die damit verbundenen, auf die Erhaltung und Regeneration des Lebewesens in seiner spezifischen Verfasstheit gerichteten Prozesse als Ausdruck einer Heilkraft der Natur verstehen. Galen dehnt nun trotz der Anlehnung der Wortverbindung *τέχνη φύσεως* an stoische Terminologie die für die Natur behauptete Technizität nicht auf eine Allnatur aus, welche die Einzelnaturen noch einmal in ein deterministisches Gesamtsystem integrieren würde. Dies gilt auch für seine Nachfolger im 17. und 18. Jahrhundert Sydenham, Stahl und Reimarus. Für die zweite Traditionslinie hingegen, die Stoa, ist das Entscheidende an der Natur-Kunst-Analogie gerade die Ausdehnung auf eine Allnatur, die – gewissermaßen als Seele eines Makrokörpers – jede einzelne Natur wiederum zu ihren Absichten gebraucht. Dies wurde anhand von Cicero gezeigt, der die Wortverbindung „ars naturae“ verwendet. Nichtsdestoweniger sprechen die Stoiker, vor allem Seneca, auch für das einzelne Lebewesen im Zusammenhang der Oikeiosislehre von zweck- bzw. kunsthaften Aktivitäten bzw. einer „ars“ im Bereich der „natura“, die jedoch im Unterschied zu Galen nur graduell von der menschlichen und göttlichen ars unterschieden bzw. durch Letztere dirigiert wird. Die thematische Konvergenz hat aber vermutlich in der Rezeption dazu geführt, dass die Unterschiede verwischt und als gleichartige Belege für eigene Entwürfe verwendet wurden, wie z. B. bei Reimarus’ Theorie tierischer Kunsttriebe. Bei Kant tritt der hippokratische Gedanke einer „Selbsthülfe der Natur“ nun eigentlich gerade zur Erklärung von etwas auf, wo der Technikgedanke für ihn noch nicht zur Anwendung kommt: der Darstellung der Charakteristika organisierter Wesen als solcher. Bei der Rede von „Technik“ als Ergebnis der notwendigen Transformation dessen, was dem Menschen an der Natur unverständlich bleibt, fällt für Kant das „Selbst“ ja gerade wieder weg, weil man sich für Technik einen äußerlichen Künstler denken muss. Zweckhaftes Verhalten bei Tieren spricht Kant zwar nicht direkt mit „Technik der Natur“, sondern als Kunsthandlung an. Entscheidend für ihn ist die ihm über Cicero und Hume zugängliche Ausweitung der Natur-Kunst-Analogie auf eine Art von Allnatur, für deren Verfahren Kant den Sammelbegriff „Technik der Natur“ prägt und damit einen Terminus für die Art und Weise der dem Menschen möglichen Verstehbarkeit von Zweckmäßigkeit jeglicher Art geschaffen hat: Man kann sich die „Selbsthülfe der Natur“ nur als „Technik der Natur“ verständlich machen. Gleiches gilt für das zweckmäßige Verhältnis zwischen einzelnen Lebewesen, dasjenige zwischen ihnen und Sachen sowie das der Natur insgesamt zum Endzweck der Schöpfung.

¹¹³⁹ Vgl. dazu zusammenfassend Galen 1907-1909, II 437-451 – *De usu partium corporis humani* XVII.

Wenn Kant also Anregungen durch die eben besprochenen, selbst nicht allesamt genuin stoischen, mit solchen aber nicht im Widerspruch stehenden, Quellen bekommen hat – was sehr wahrscheinlich ist –, so zu dem Zweck einer Integration in ein genuin stoisches Konzept von „Technik der Natur“, wie man es z. B. als *ars naturae* bei Cicero findet und es bei Hume – skeptisch beleuchtet – noch einmal tradiert wurde. Ich möchte im Folgenden die sachlichen Gründe einer solchen Behauptung kompakt darstellen: Die Beurteilung der Natur selbst als Technikerin bzw. Künstlerin ist unaristotelisch bzw. wäre für Aristoteles nicht ohne eine hinzugesetzte grundsätzliche Differenzierung natürlicher und eigentlicher Kunst – wie es Galen tut – denkbar. In der Stoa wird das, was für Aristoteles *φύσει* Bestand hat, der Kosmos, als „System“ verstanden¹¹⁴⁰, in dem sich die Absichten eines technisch planenden und dieses gestaltend ausführenden Gottes bzw. einer Allnatur immanent realisieren. Die Technikernatur garantiert deswegen, weil sie göttlich ist, den vollkommen reibungslosen kausalen und finalen Bezug aller Elemente aufeinander und ihre Funktion für das Ganze. Eine solche Behauptung würde für Aristoteles den Bereich des Natürlichen überfordern, weil es in diesem immer auch Kontingentes und vor allem die Einzelnaturen als Selbstzwecke gibt. Bei den Stoikern hingegen und auch für Kants reflektierende Urteilskraft macht weder die Unterscheidung zwischen Natur und Technik – und zwar sowohl auf der Ebene der Einzelnaturen als auch der der Allnatur – Sinn noch die Rede von Endzwecken neben dem All an sich bzw. dem kantischen Endzweck der Schöpfung. Entsprechend dem ersten Punkt thematisieren die Stoiker überhaupt keine spezifischen Unterschiede zwischen künstlichen Globen, Uhren, dem Weltall als solchem und den Organen eines Körpers. Was zählt, ist allein, dass sich in allen diesen Dingen Argumente gegen das Zufallsprinzip der Epikureer finden lassen. So stellt Balbus in Ciceros *De natura deorum* die rhetorische Frage:

„An, cum machinatione quadam moveri aliquid videmus ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus, quin illa opera sint rationis, cum autem impetum caeli cum admirabili celeritate moveri vertique videamus constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus, quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti divinaque ratione?“¹¹⁴¹

Später wird wie in Kants Beteuerung, bei einem organisierten Produkt der Natur sei „[n]ichts in ihm [...] umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben“ (V 376), betont: „Omnia enim, quae quidem intus inclusa sunt, ita nata atque ita locata sunt, ut nihil eorum supervacuaneum sit, nihil ad vitam retinendam non necessarium.“¹¹⁴² Für die Stoiker gibt es keine Theorie zur Unterscheidung von künstlich hergestellten Maschinen und natürli-

¹¹⁴⁰ SVF II 527 – Stobaeus Eclogae I. p. 184, 8 W.

¹¹⁴¹ Cicero, *De natura deorum* II 97.

¹¹⁴² Cicero, *De natura deorum* II 121.

chen Strukturen. Für Kant muss die reflektierende Urteilskraft Organismen letztlich nach dem Maschinenmodell denken, obwohl er sich – im Gegensatz zu den Stoikern und in Übereinstimmung mit Hume – zugleich bewusst ist, dass dies der eigentlichen Beschaffenheit des Gegenstandes nicht gerecht wird:

„In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andern; ein Theil ist zwar um des andern Willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Causalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch, so wenig wie ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materie dazu benutzte (sie organisirte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung gerathen ist; welches alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können.“ (V 374)

Sachlich gemeinsam ist Kant und der Stoa ferner, dass unter Natur eine vernünftig und absichtsvoll planende Instanz verstanden wird, die auf allen Ebenen Mengen von Elementen zu ihnen äußeren Zwecken sinnvoll aufeinander abstimmt und organisiert, wobei dieses Verfahren mit dem Begriff „Technik“ bzw. τέχνη bezeichnet wird. Dass die involvierten Elemente selbst nicht als Endzwecke angesprochen werden können, sondern nur das, dem sie in letzter Konsequenz dienen, wurde hinsichtlich der damit für die Stoiker verbundenen Schwierigkeiten schon in Abschnitt 4.2 dieses Teils gezeigt. Auf die Konsequenzen bei Kant soll später eingegangen werden. Jedenfalls muss bei Kant eine solche Zwecktätigkeit der Natur, ihre Technik, in Analogie zu einem zwecksetzenden Verstand gedacht werden, für die Stoa ist die Natur eine Künstlerin, artifex.¹¹⁴³ So heißt es bei Seneca: „Omnis ars naturae imitatio est: itaque quod de universo dicebam, ad haec transfer, quae ab homine facienda sunt.“¹¹⁴⁴ Auch bei Aristoteles ahmt zwar die Technik die Natur nach, dennoch ist das Verfahren der Natur für die Stoa im Gegensatz dazu selbst künstlich, planend und zwecksetzend, und der wahrhafte (Lebens-)Künstler wird als vollendeter stoischer Weiser zur Natur, verfährt secundum naturam. Für Kant muss die reflektierende Urteilskraft dem Verstand den Gedanken einer ihm angemessenen Umwelt vorgeben, denn sonst wäre er nicht zu gebrauchen. Der Begriff der Urteilskraft bringt einen „Begriff von Dingen der Natur“ hervor, „so fern diese sich nach unserer Urtheilskraft richtet“, den „Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur zum Behuf unseres Vermögens [...], sie zu erkennen“ (XX 202). So wie der Mensch als moralisches Wesen letztlich als Endzweck der Natur gedacht wird, so ist auch mittels einer notwendigen Annahme der reflektierenden Urteilskraft die gesamte Natur eine für ihn erkennbare, durchsichtige. Die Natur kommt dem Menschen entgegen. Prägnant

ließe sich die Präsenz stoischen Gedankenguts in Kants Konzept folgendermaßen
Vgl. Cicero, *De natura deorum* II 58.

¹¹⁴⁴ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65, 3.

kenguts in Kants Konzept folgendermaßen beschreiben: Die von Kant eingeführte reflektierende Urteilskraft muss sich aus einem Erkenntnisproblem heraus die Natur notwendig als eine stoische denken. Ist für Seneca „[o]mnis ars naturae imitatio“, d. h. man versteht menschliche Kunst, wenn man sie in Analogie zum Weltall denkt¹¹⁴⁵, so muss bei Kant aus einer Not heraus¹¹⁴⁶ die Natur in Analogie zur menschlichen Kausalität nach Zwecken, also als Kunst, gedacht werden. Die stoische Theorie bekommt bei Kant also einen genau restringierten Ort: Die von den Stoikern dogmatisch vertretene Kosmologie wird unter den Händen der kritischen Philosophie zur notwendigen „als-ob-Annahme“ der reflektierenden Urteilskraft. Die für das grundlegende Teleologiemodell relevanten Prämissen sind jedoch letztlich bei Kant und den Stoikern dieselben.

Neben diesen positiven Anknüpfungspunkten gibt es auch eine Problematik, die für die Stoiker und Kant gleichermaßen zu konstatieren ist, und die kurz vorgestellt werden soll: Beide Konzepte operieren für die Teleologie mit einem Naturbegriff, der in unterschiedlicher Weise an die Vorstellung eines Gottes bzw. bei Kant an die eines höheren Verstandes geknüpft ist: Für die Stoiker ist die Teleologie mit der Theologie identisch, weshalb sich bei ihr viele Anknüpfungspunkte für Physikotheologen finden; für Kant wird die Teleologie zwar vermeintlich theologiefrei konzipiert und führt erst in letzter Konsequenz zu ihr hin, muss aber mit der Annahme eines höheren Verstandes operieren, der letztlich eine Art Untergott sein muss. Gemeinsam ist aber beiden Konzeptionen im Unterschied zur Physikotheologie, dass sie die Zweckhaftigkeit einer vorhandenen Natur ohne ein Schöpfungsmodell im Sinne einer creatio ex nihilo, aber dennoch in Analogie zur herstellenden Kunst¹¹⁴⁷ erklären wollen. Bei den Stoikern ist dies eine weitere unliebsame Konsequenz der von ihnen vertretenen strikten Entsprechung von kausaler und finaler Determination und ihres Immanentismus. Wie die Ursachen- und Zwecklehre nicht wirklich auf einen der Welt immanenten bzw. mit ihr identischen

¹¹⁴⁵ Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 65, 3: „Omnis ars naturae imitatio est: itaque quod de universo dicebam, ad haec transfer, quae ab homine facienda sunt.“

¹¹⁴⁶ Kant spricht von dem Versuch mit dem „subjectiven Princip, nämlich dem der Kunst, d. i. der Causalität nach Ideen [...], um sie der Natur der Analogie nach unterzulegen“ als einer „Nothülfe“ (V 390). Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es: „Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als *selbständige Vernunft*, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so daß ich alle, die Idee einschränkenden, Bedingungen weglasse, lediglich um, unter dem Schutze eines solchen Urgrundes, systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen, und, vermittelt derselben, den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, *als ob* sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist.“ (KrV A 678 / B 706)

¹¹⁴⁷ Im *Alten Testament* erhalten die Kunsthandwerker für die Stiftshütte den „Geist Gottes, [...] Weisheit und Verstand und Erkenntnis“ sowie die Fähigkeit „kunstreich zu arbeiten in Gold, Silber Kupfer [...]“ (2. Mose 31, 3-4). Vgl. Meißner 1999, 30.

Gottesbegriff insgesamt im Sinne einer „Allursache“ oder als Selbstzweck anwendbar ist, sondern nur auf seine Teile, so gilt auch der Technikgedanke nur für einzelne Ausschnitte der göttlichen Welt, nicht aber für Gott selbst, weil er dann früher als sein irgendwann gewordenes Werk und somit als er selbst sowie auch der Welt transzendent sein müsste, was nicht möglich ist, weil er ewig und ungeworden sein soll. Auch Kant – der die Finalität in eine der ersten Kritik zufolge afinale Welt nur über die „Technik der Natur“ einführen kann – spricht an keiner Stelle in der *Kritik der Urteilkraft* davon, dass der höhere Verstand sein Werk – die Natur – eigentlich irgendwann mit bestimmten Absichten geschaffen haben müsste. Ein Blick auf die *Kritik der reinen Vernunft* belehrt über die Gründe: Wenn innerhalb der Natur „alle Erscheinungen der Zeitfolge [...] insgesamt nur *Veränderungen*“ sind und das „Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht“ (KrV B 232-233) stattfindet, so würde der Gedanke einer Schöpfung Erfahrung unmöglich machen. Daher treffe das

„Entstehen [...] nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also bloß Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursachen angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegenstände des bloßen Verstandes, sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Dasein nach von fremder Ursache angesehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen, und auf Erscheinungen als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.“ (KrV A 206-207 / B 251-252)

Ähnlich hatten sich die Stoiker zugunsten einer ins Unendliche gehenden Ursachenkette gegen die Entstehung aus dem Nichts gewandt: ὁμοίον τε εἶναι φασιν καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναίτιως τῷ γίνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος. τοιαύτην δὲ οὔσαν τὴν τοῦ παντὸς διοίκησιν ἐξ ἀπείρου εἰς ἄπειρον ἐνεργῶς τε καὶ ἀκαταστροφῶς γίνεσθαι.¹¹⁴⁸ Das göttliche, materielle Prinzip ist ewig und ungeworden, besteht auch nach dem Weltenbrand weiter und bringt in regelmäßigen Abständen aus sich selbst und als Zustand seiner selbst, nicht aber aus dem Nichts, wiederum neue Welten hervor. Die mit dieser Selbsterhaltung und Selbsterzeugung für die Haltbarkeit des stoischen Ursachenmodells verbundenen Schwierigkeiten wurden schon besprochen. Kant spricht in der *Kritik der praktischen Vernunft* von einer „Schöpfung der Dinge an sich selbst, weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Causalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann.“ (V 102) In der *Kritik der Urteilkraft* wird entsprechend vom Schöpfungsbegriff erst außerhalb des Bereichs der Natur Gebrauch gemacht, wenn es darum geht, das teleologische Verhältnis zwischen ihr und der Moral in einer Welt zu bestimmen, von der die Natur nur ein Teil ist bzw. als Mittel für den moralischen Endzweck fungiert. Wie die Leistung der Abstimmung von beidem aufein-

¹¹⁴⁸ SVF II 945 – Alexander Aphrod. de fato cp. 22 p. 191, 30 Bruns.

ander jedoch genau aussehen soll, bleibt im Dunkeln, denn hier spielt die Technikanalogie keine entscheidende Rolle mehr bzw. man kann nicht sagen, ob die oberste Weltursache, die die Natur als Mittel für den moralischen Endzweck abstimmt, dies technisch oder sonstwie tut (vgl. V 455). Daher bleibt dasjenige, was Kant in der *Kritik der Urteilkraft* unter Schöpfung versteht, unbestimmter als der Technikbegriff, weil für diesen immer schon Verstand und Absichten im Spiel sein mussten:

„Noch ist anzumerken, daß wir unter dem Wort Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts anders, als was hier gesagt worden ist, nämlich die Ursache vom *Dasein* einer *Welt*, oder der Dinge in ihr (der Substanzen), verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Wortes mit sich bringt (*actuatio substantiae est creatio*): welches mithin nicht schon die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache (deren Dasein wir allererst beweisen wollen) bei sich führt.“ (Anm. zu V 449)

Kant und den Stoikern ist also eine gewisse Unsicherheit im Umgang mit den letzten Konsequenzen ihrer Natur-Kunst-Analogie gemeinsam. Die Stoiker thematisieren die mit dem strikten Immanentismus verbundenen Schwierigkeiten, in die sie geraten, wenn sie ihre sonstigen Prämissen aufrecht erhalten wollen, anscheinend gar nicht. Kant hingegen formuliert zwar am Ende die Theorie eines persönlich gedachten, transzendenten, Gottes, befreit sich aber von der Frage nach der Art und Weise von dessen Wirksamkeit mit dem Argument der Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes.

Neben diesen positiven und negativen Gemeinsamkeiten bestehen wichtige sachliche Unterschiede zwischen Kant und der Stoa, deren Feststellung zugleich eine Bewertung des spezifischen Orts des Stoizismus in Kants Theorie der Zweckmäßigkeit ermöglicht. Wie gesehen, umgreift das für die stoische „ars naturae“ verantwortliche aktive Weltprinzip zugleich Finalität und Kausalität. Bei Kant hingegen ermöglicht das übersinnliche Einheitsprinzip zwar ebenfalls causa efficiens als „Mechanism“ und causa finalis als „Technicism“ (V 413), geht aber beiden auf einer Ebene voraus, die mit keiner von ihnen identisch ist und somit selbst nicht „technisch“ verfährt. Es ist hier äußerst wichtig zu beachten, dass derjenige andere, höhere, Verstand, dessen Zweckvorstellung den Grund für die Technik der Natur abgibt und den die reflektierende Urteilkraft zu ihrem Behuf annehmen muss, nicht mit dem übersinnlichen Einheitsgrund von Mechanismus und Technizismus identisch ist. Wäre er es, ergäben sich unauflösliche Widersprüche, denn der Einheitsgrund darf gerade nicht wie derjenige, der zur Erklärung der Technik der Natur angenommen wird, nach Zwecken verfahren, sondern seine

Wirkungsweise bleibt im Dunkeln.¹¹⁴⁹ Ich möchte im Folgenden anhand einer besonders aufschlussreichen Passage zeigen, wie Kant diese beiden „Verstände“ ungeschickt nebeneinander gebraucht.¹¹⁵⁰ In Klammern kennzeichne ich im Text, ob es sich um den übersinnlichen Einheitsgrund (Ü) oder um den Verstand, der für eine der beiden Seiten, die Technik der Natur (T), erforderlich ist, handelt:

„Wenn das (die Eigentümlichkeit *unseres* (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urteilkraft in der Reflexion derselben über Dinge der Natur, U. S.) aber ist, so muß hier die Idee von einem andern möglichen Verstande (Ü), als dem menschlichen, zum Grunde liegen (so wie wir in der Kritik der r. V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte), damit man sagen könne: gewisse Naturproducte *müssen*, nach der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, *von uns*, ihrer Möglichkeit nach absichtlich und als Zwecke erzeugt, *betrachtet werden*, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine besondere Ursache (T), welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verstand (Ü), als der menschliche, auch im Mechanismus der Natur, d. i. einer Causalverbindung, zu der nicht ausschließungsweise ein Verstand (T) als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Producte der Natur antreffen könne.“ (V 405-406; Unterstreichungen von mir, U. S.)

An anderer Stelle wird deutlicher, dass der eine Verstand (T) zum Behuf einer der Maximen der reflektierenden Urteilkraft eingesetzt wird:

„Also können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend, urtheilen; nur so viel ist sicher, daß, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft) urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts anders als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können: welches der Maxime unserer reflectirenden Urteilkraft, folglich einem subjectiven, aber dem menschlichen Geschlecht unnachlässig anhängenden, Grunde allein gemäß ist.“ (V 400-401)¹¹⁵¹

¹¹⁴⁹ Kant betont ausdrücklich, der übersinnliche Einheitsgrund sei „weder das eine noch das andere (weder Mechanismus, noch Zweckverbindung)“ (V 414). Auf die Notwendigkeit dieser Unterscheidung, den Förster 2002, 175 völlig verwischt, weist Bommerheim 1927, 308 bereits ausdrücklich hin: „*Dies Übersinnliche ist scharf zu unterscheiden von der von uns angenommenen Endursache.*“ Kant selbst trägt allerdings an einigen Stellen auch zur Verwirrung bei. Denn obwohl er einerseits richtig sagt, das „Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll“, müsse „in dem, was außerhalb beider“ (V 412) liegen, heißt es an anderer Stelle, „die Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urteilkraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist“ müsse in Beziehung auf einen anderen Verstand „vor allem ihm beigelegten Zweck“ (V 407; Unterstreichung von mir, U. S.) als notwendig vorge stellt werden.

¹¹⁵⁰ Es ist nicht eigentlich legitim, hier den Gottesbegriff zu gebrauchen, obwohl etwas Gottähnliches gemeint sein muss. Die Annahme einer zur Gewährleistung von Finalität sowie der Einheit von Finalität und Kausalität erforderlichen übersinnlichen Ursache durch die reflektierende Urteilkraft berechtigt nicht, dieser jeweils Attribute höchster Vollkommenheit (vgl. V 444) zuzuschreiben, wie es jedoch für einen Gott erforderlich wäre. Die dafür nötigen Gründe sind erst im moralischen Gottesbegriff gegeben. Wie sich diese anderen gleichsam dämonischen Untergötter zum von Kant durch den moralischen Gottesbeweis eingeführten Gott verhalten, bleibt letztlich ein Problem. So spricht Kant selbst an einigen Stellen unbedacht von „Gott[es]“ (V 499), von einem „göttlichen Urheber“ (V 416).

¹¹⁵¹ Auch an anderer Stelle heißt es, die Natur werde durch den Begriff der „Zweckmäßigkeit [...] so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (V 181). Vgl. ferner V 180: „als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen zu machen, gegeben hätte.“

Ein weiterer Unterschied, der sich aus dieser Differenzierung ergibt, besteht darin, dass hinsichtlich der Verfahrensweise des Verstandes (Ü) bei Kant skeptische Zurückhaltung herrscht: Wir wissen nicht, wie die zu postulierende übersinnliche Natur diese Vereinigung zuwege bringt.¹¹⁵² Diese Unterschiede zum stoischen Konzept haben ihren Grund letztlich in Kants Dualismus von Ding an sich und Erscheinung, den es in der Stoa nicht gibt. In § 77 erklärt Kant, dass wir nur deswegen, weil es „möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten [...] das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurtheilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen“ betrachten, „ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.“ Diesem liegt jedoch „etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat“ in Gedanken zugrunde, welchem man eine „intellectuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist)“ unterlegt und die als „für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur“ fungiert (V 409).

Abgerundet werden soll die Argumentation durch eine Betrachtung der Rolle, die eine göttliche Vorsehung im Denken Platons und Aristoteles' spielt, um noch einmal die Voraussetzungen, Spezifika und Konsequenzen des stoischen und auch des kantischen Modells deutlich hervortreten zu lassen und Gründe dafür aufzuzeigen, weshalb es eine „Technik der Natur“ zumindest mit den Implikationen, die damit für die Stoa und Kant verbunden sind, bei Platon und Aristoteles nicht geben kann.

7.3.2 Vorsehung bei Platon, Aristoteles und in der Stoa

Es gibt auch bei Platon und Aristoteles Gedanken zu einer Theorie dessen, was man als göttliche „Vor- und Fürsorge“ bezeichnen könnte, die sowohl im Bereich der Physik als auch in der Ethik ihren Platz hat. Allerdings entwickeln Platon und Aristoteles eine andere Theorie der Rolle des Göttlichen für die Welt als die Stoiker, eine Theorie, in der das Wort *πρόνοια* selbst nicht so zentral wie in der Stoa ist, wo es als identisch mit dem einen alles bestimmenden Fatum bzw. dem Weltprinzip des Logos gedacht wird. Ein kurzer Vergleich soll eine vertiefte Klärung in der Frage liefern, warum das kantische und stoische Modell einer „Technik der Natur“ für Platon und Aristoteles nicht möglich wäre.

¹¹⁵² Vgl. V 415: „wiewohl wir die Art, wie dieses zugehe, gar nicht einsehen können“.

Zunächst noch einmal zur Stoa: Für die Stoiker ist die Welt, der mundus oder κόσμος, ein vom Willen der Techniker-Weltseele bzw. von Gott gesteuerter „Organismus“ oder auch – weil eine Trennung für die Stoa keinen Sinn macht –, ein „Mechanismus“: Alle Elemente sind so miteinander funktional und zweckmäßig verbunden, wie es für die Selbsterhaltung des Ganzen am besten ist, so dass innerhalb dieses Systems die Funktion jedes einzelnen Teils ganz genau festgelegt ist. Denn die providentia gewährleistet, dass jeder Teil einem anderen und alle zusammen schließlich der Selbsterhaltung des Ganzen dienen.¹¹⁵³ Störungen, Zufälle, Übel und Unzweckmäßigkeiten innerhalb des Systems sind nur scheinbar bzw. der menschlichen Erkenntnis (noch) entzogen, was teilweise zu recht absurden Konsequenzen führt.¹¹⁵⁴

Nun zum platonischen und aristotelischen Modell: Ein entscheidender Unterschied zum platonischen und aristotelischen Modell liegt darin, dass für die Stoiker Gott seinen Instanzierungen immanent gedacht wird¹¹⁵⁵, so dass Kontingenz, Unvollkommenheit, Zwecklosigkeit oder Freiheit notwendig ausgeschlossen werden müssen, damit Gott nicht seiner Attribute beraubt wird. Die Welt selbst wird ebenfalls als göttlich verstanden. Platon und Aristoteles hingegen entwerfen Konzepte hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und seinen Instanzierungen, in denen Kontingenz bzw. Freiheit, das eventuelle Verfehlen von Zwecken im Bereich der Natur sowie verantwortliches Handeln mit einem vollbestimmten Gottesbegriff inklusive einer Fürsorge für seine Instanzierungen vereinbar sind.

¹¹⁵³ Vgl. Cicero, *De natura deorum* II 58: „Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coerct et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur [...] Vgl. ferner Cicero, *De natura deorum* II 58: „consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium [...] Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit – Graece enim πρόνοια dicitur –, haec potissimum providet et in iis maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permendendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo pulchritudo sit atque omnis ornatus.“ Vgl. auch SVF II 1150 – Philo de provid. II § 74 (p. 94 Aucher): „Haec autem nota sunt non solum ratione, verum etiam sensu, ita movente providentia, quae, ut dicit Chrysippus et Cleanthes, nihil praetermisit pertinentium ad certiore utioremque dispensationem. Quod si aliter melius esset dispensari res mundi, eo modo sumpsisset compositionem, quatenus nihil occurreret ad impediendum deum. Vgl. auch SVF II 528 – Arius Didymus apud Eusebium praep. evang. XV 15 p. 817, 6: πρόνοιαν δ'ὅτι πρὸς τὸ χρησίμῳ οἰκονομεῖ ἕκαστα.

¹¹⁵⁴ Vgl. die unter SVF II 1168-1186 angeführten Texte zum Thema „Cur mala sint, cum sit providentia“. Insbesondere Kleanthes hebt Gottes Vermögen, das Krumme gerade zu biegen, hervor (vgl. SVF I 537 – Stobaeus Ecl. I, 12 p. 25, 3). S. weiter die Ausführungen zum Zufall in dieser Arbeit in Abschnitt 4.3 dieses Teils. Bezüglich der Dinge, für die man keinen Zweck angeben konnte, wurde ebenfalls das Argument des „noch nicht“ hervorgebracht: „aiunt (Stoici, U. S.) enim multa esse in gignentibus et in numero animalium, quorum adhuc lateat utilitas; sed eam processu temporum inveniri, sicut iam plura prioribus saeculis incognita necessitas et usus invenerit.“ (SVF II 1172 – Lactantius de ira cp. 13) Vgl. zu diesem Komplex auch Capelle 1907, 187-191. Der Immanentismus Gottes führt schließlich zu der absurden Konsequenz, dass er auch den hässlichsten und minderwertigsten Dinge innewohnen muss (vgl. die Kritik bei Alexander von Aphrodisias, SVF II 1038 – Alexander Aphr. de anima libri mantissa p. 113, 12 Bruns).

¹¹⁵⁵ Vgl. z. B. die Gleichsetzung von „formator universi“, „deus“, „incorporalis ratio“, „divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus“, „fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series“ in Senecas *Ad Helviam matrem de consolatione* VIII 3. Vgl. weiter die unter SVF II 1028-1048 unter dem Titel „spiritus per omnem materiam percurrentem“ angeführten Texte.

Ich möchte dies zunächst für den Bereich der Ethik insbesondere an Platon veranschaulichen: Für ihn besteht die Leistung der göttlichen ἐπιμέλεια darin, eine Ordnung bereitzustellen, innerhalb derer die jeweils in der freien Verfügungsgewalt jedes Einzelnen liegende Entwicklung der eigenen Möglichkeiten nicht folgenlos bleibt, sondern zur Zuteilung einer entsprechenden ἔδρα führt.¹¹⁵⁶ In dieser Zwangsläufigkeit, mit der sich die entsprechenden Folgen auf die Wahl einer bestimmten Handlungsform ergeben, liegt ein Aspekt dessen, was man mit göttlicher Fürsorge bezeichnen könnte. Im Leben selbst hängt die Wahl einer bestimmten Qualität der Entwicklung der eigenen Persönlichkeit jedoch vom jeweiligen Menschen selbst ab, wobei dieser sich bei seiner Wahl aber nicht an Beliebigem orientiert, sondern durch richtige Erziehung dahin gebracht werden kann, langfristige Folgen abzuschätzen und sein Streben auf Handlungen, die diese herbeiführen, zu richten. Der Begründung der erkenntnismäßigen Voraussetzungen einer auf solche Handlungen gerichteten Lebensführung dient im Grunde die gesamte intellektuelle Zurüstung in der Argumentation der *Politeia*.¹¹⁵⁷ Der Er-Mythos im 10. Buch beschreibt, dass jeder für die Entscheidung, welche der grundsätzlich gegebenen charakterlichen Möglichkeiten er in seinem Leben entwickeln will, verantwortlich ist. Der Gott trägt daran keine Schuld.¹¹⁵⁸ Es gibt also einen dem Menschen kraft seiner eigenen Vernunft einsehbaren Zusammenhang zwischen bestimmten Handlungsoptionen bzw. Gütern und den daraus zwangsläufig sich ergebenden Folgen. Als solcher ändert sich dieser Zusammenhang nicht: ein Mensch, der sich zügellos verhält, wird immer seine Seele zerrütten und die langfristigen Folgen davon ertragen müssen. Ob er jedoch ein solcher Mensch wird oder nicht, liegt in seiner Gewalt, deren Qualität durch den Grad seiner Erkenntnis bestimmt ist, d. h. der Fähigkeit, Gutes von scheinbar Gutem zu unterscheiden. Darin, dass der Mensch das Bessere verwirklichen kann, liegt ein zweiter Aspekt der göttlichen Fürsorge: Kraft der Teilhabe an der göttlichen Vernunft ist es dem Menschen gewissermaßen aufgegeben, das Bessere zu verwirklichen, sich also darauf erkennend und strebend auszurichten. Platon beschreibt dies mit dem Begriff der ὁμοίωσις θεῷ im *Theaitet*.¹¹⁵⁹ Dass die Vollendung dieser Angleichung an Gott dem Menschen nur teilweise möglich ist, liegt daran, dass in einer sterblichen Natur das Böse nicht völlig eliminiert werden kann bzw. nur in einer Weise, wie es der sterblichen Natur angemessen ist, – ein Gedanke, den Aristoteles im 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* wieder aufgreifen wird. Gott ist also eine transzendente Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie Handlungsmöglichkeiten überhaupt als bestimmte Handlungsmöglichkeiten geben

¹¹⁵⁶ Vgl. Platon, *Nomoi* X, 903b-906e.

¹¹⁵⁷ Vgl. vor allem Platon, *Politeia* X, 619c-e, aber auch *Timaios* 43d.

¹¹⁵⁸ Vgl. Platon, *Politeia* X, 617e: Αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

¹¹⁵⁹ Vgl. Platon, *Theaitet* 176a.

kann sowie selbst die reine Form bestmöglichen Handelns, nicht aber eine dem einzelnen Handeln des Menschen selbst immanente Notwendigkeit, die die Rede von Freiheit und Verantwortung nur noch zu einer Frage der Perspektive, die jemand zu dieser Notwendigkeit einnimmt, werden lässt.

Ebenso lassen sich für den Bereich der Physik anhand von Aristoteles' Auffassung von Finalität Gründe dafür aufzeigen, warum es bei ihm eine Universalteleologie stoischer Provenienz nicht geben kann, wohl aber eine andere Form gleichsam göttlicher „Fürsorge“. Wichtig für das Verständnis und zugleich den Unterschied zum stoischen Modell ist die – in dieser Arbeit schon mehrmals angesprochene – von Aristoteles eingeführte zweifache Bedeutung von οὐ ἔνεκα, nämlich οὐ ἔνεκά τινος (oder οὐ) und οὐ ἔνεκά τινι (oder ᾧ).¹¹⁶⁰ Οὐ ἔνεκά τινος bezeichnet den Inhalt einer subjektiven Zwecksetzung „von jemandem“, indem dieser nach etwas strebt oder etwas herstellt, das er als scheinbar oder wirklich gut erkennt, ohne dass damit schon gesagt wäre, dass diese Zwecksetzung für das Erstrebte selbst oder ein Drittes gut wäre. Das ist jedoch die Bedeutung von οὐ ἔνεκά τινι: Etwas ist „für etwas“ zweckmäßig. Die Form göttlicher „Fürsorge“ für die Natur, die Aristoteles kompakt im 12. Buch der *Metaphysik* entwickelt, ist, auch wenn ähnlich wie in der Stoa der νοῦς als ὁ θεός¹¹⁶¹ bezeichnet und ebenfalls als ἡ τοῦ ὅλου φύσις¹¹⁶² angesprochen wird, eine andere als in der Stoa, weil Gott nur in dem Sinne des οὐ ἔνεκά τινος, nicht aber dem des οὐ ἔνεκά τινι als höchste Zweckursache bestimmt wird. Denn wenn Gott selbst einen „Nutzen“ davon hätte, dass er erstrebt wird, könnte er nicht unbewegt sein, sondern würde von dem, was zu ihm strebt, auf die eine oder andere Weise affiziert.¹¹⁶³ Auf seiten der zielgerichteten Dinge fehlt jede ‚Leistung‘ für Gott, weil er nicht eine Funktion ist, die es zu erfüllen gilt.¹¹⁶⁴ Ebenfalls besteht keine schicksalhafte finale und kausale Verbindung der Einzelnaturen untereinander. Hier organisiert nicht eine göttliche, materiell gedachte und ihrem Produkt selbst immanente Technikernatur die Einzelnaturen zu einem stabilen Funktionsensemble, in dem jedes Element einem anderen und somit dem Ganzen dient.¹¹⁶⁵ Vielmehr richten sich das erkennende Streben bzw. die Bewegungen von Lebe-

¹¹⁶⁰ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b, *Eudemische Ethik* VIII 3, 1249b, *De anima* II 4, 415b, *Physik* II 2, 194b.

¹¹⁶¹ Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b.

¹¹⁶² Aristoteles, *Metaphysik* XII 10, 1075a. Hier liegt wohl der metaphorische Sprachgebrauch vor, von dem Aristoteles an anderer Stelle der *Metaphysik* (V 4, 1015a) spricht, als er die Bedeutung von φύσις einführt: μεταφορᾷ δ' ἡδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν.

¹¹⁶³ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b: ὅτι δ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρησις δηλοῖ. ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τινός, ὃν τὸ μὲν ἐστὶ τὸ δ' οὐκ ἐστὶ· κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τᾶλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν. Zur Interpretation vgl. Kullmann 1979, 28.

¹¹⁶⁴ Vgl. Kullmann 1979, 35.

¹¹⁶⁵ Vgl. dazu die bei Alexander von Aphrodisias für die Stoiker bezeugte Auffassung: τὴν δὲ εἰμαζμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν λόγον, καθ' ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἶναι φασιν, οὖσαν ἐν τοῖς οὐσίῳ τε καὶ γινομένοις ἅπασιν καὶ

wesen überhaupt letztlich immer – in mehr oder weniger gebundener Form – auf die höchste Form von Seinsbestimmtheit. Der entscheidende Unterschied zur Stoa liegt also darin, dass Gott, indem er zunächst direkt den ersten Himmel „als Geliebtes bewegt“ (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*), dann indirekt für alles zur wirkenden Bewegungsursache, direkt aber finales Objekt all der auf der jeweiligen Seinsstufe von der Pflanze an bis zum Menschen möglichen unterscheidenden Erkenntnisleistungen wird, Letztere nicht dazu da sind, um ihn zu erkennen und zu betrachten bzw. letztlich in ihrem Zusammenwirken zu erhalten. Vielmehr fungiert hier ein immaterielles Prinzip als transzendente Voraussetzung jeglicher Form möglicher Bestimmtheit überhaupt, an dem sich jede Einzelnatur dem Grad der Verwirklichung ihres Wesens nach in mehr oder weniger eingeschränkter Weise erkennend und strebend ausrichtet. Beispiele dafür bringt Aristoteles in *De caelo* B 12: Das Beste ist das *οὐ ἔνεκα* selbst, alles andere strebt zu ihm hin und führt dafür (*τούτου ἔνεκα*) je nach Nähe oder Ferne zum Besten mehr oder weniger zahlreiche Handlungen aus.¹¹⁶⁶ Die niedrigste Form der Teilnahme am Ewigen und Göttlichen ist die Reproduktion der Art, die bereits Pflanzen möglich ist.¹¹⁶⁷

Es werden jedoch auf den einzelnen Stufen selten alle Möglichkeiten voll realisiert und auch Menschen gelangen nicht notwendig über die Stufe von Tieren hinaus. Die Allerwenigsten von ihnen erreichen die Stufe der *θεωρία*, die höchste Form der *ἐνέργεια*, welche die Verwirklichung einer Möglichkeit darstellt, die Gott immer schon wesensmäßig ist.¹¹⁶⁸ Dass diese Möglichkeiten jedoch etwas mehr oder weniger Bestimmtes sind, wäre ohne Gott als transzendente Voraussetzung (*κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*)¹¹⁶⁹ im Sinne höchster Seinsbestimmtheit für alles Erkennen und Streben seinsmäßig niedriger stehender Naturen nicht möglich. Denn Möglichkeit setzt voraus, dass etwas in die Wirklichkeit überführt werden kann, indem es sich final auf etwas ausrichtet. Wäre dasjenige, worauf sich alle Möglichkeit richtet, nicht immer schon wirklich, wäre nichts möglich und somit auch nichts strebend.¹¹⁷⁰ Transzendenz ist also auch eine Voraussetzung für die immanente Bestimmtheit dessen, das sich an ihm orientiert. Denn die immanente *τάξις* einer Sache hängt je nach dem Grad des erkennenden und strebenden Orientierens immer von der transzendenten Bestimmtheit Gottes ab. Darin liegt auch ein ethischer Aspekt, denn wofür jemand taugt bzw. letztlich gut ist, hängt von der Ausbildung

οὕτως χρωμένῃ ἀπάντων τῶν ὄντων τῇ οἰκείᾳ φύσει πρὸς τὴν τοῦ παντός οἰκονομίαν. (SVF II 945 – Alexander Aphrod. de fato cp. 22 p. 191, 30 Bruns) Vgl. auch SVF III 4 – DL VII 87: *μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου*.

¹¹⁶⁶ Vgl. Aristoteles, *De caelo* II 12, 292b.

¹¹⁶⁷ Vgl. Aristoteles, *De anima* II 4, 415a-b und *De generatione animalium* II 1, 731b-732a.

¹¹⁶⁸ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072a.

¹¹⁶⁹ Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1073a.

¹¹⁷⁰ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 6, 1072a.

seiner spezifischen Fähigkeiten ab, ist aber nicht von vornherein durch ein Fatum festgelegt. Festgelegt ist nur, dass es bestimmte Möglichkeiten gibt und welche Folgen die Orientierung an ihnen hat. Für den Menschen als Menschen ist der *βίος πράκτικος* am besten, den Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* thematisiert. Die vollständige Ausrichtung auf den göttlichen Nous, der *βίος θεωρητικός* ist *κρείττων ἢ κατ'ἄνθρωπον*, den der Mensch nur erreichen kann, *ἥ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει*.¹¹⁷¹

Göttliche „Fürsorge“ manifestiert sich also auch für Aristoteles nicht darin, dass sie als den Einzelnaturen in der Welt immanenter Logos bzw. Allnatur diese zu einer unverbrüchlichen final und kausal determinierten Gesamtordnung verknüpft und auf diese Weise jedem einen Platz in der durch das fatum bzw. die providentia gestifteten Kette reserviert, so dass alles „für“ etwas anderes und letztlich für das Ganze gut wäre. So würde für Aristoteles der Unterschied zwischen göttlicher Notwendigkeit und der Kontingenz des Natürlichen eliminiert und der Bereich des Natürlichen überfordert. Denn weil Ziele natürlicher Veränderungsprozesse immer von einem an eine *ἕλη* und somit an die Dimension der Möglichkeit gebundenen *νοῦς* erkennend erstrebt werden, ist es nicht ausgeschlossen, dass Störungen eintreten und der Prozess unter Umständen nicht über die Möglichkeit hinauskommt bzw. ein anderes Ziel erreicht wird.¹¹⁷² Es gibt zwar gewisse Regularitäten im Bereich des Natürlichen, deren berühmteste Aristoteles immer wieder mit der Formel *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ* beschreibt, aber dennoch sind natürliche Veränderungsprozesse per se nie der Kontingenz entzogen und können sich immer auch anders verhalten. Allein Gott ist hingegen absolute Notwendigkeit, dasjenige, was sich nicht anders verhalten kann, und stellt gerade dadurch eine dem Bereich der Einzelnaturen transzendente Voraussetzung für das ihnen je eigene erkennende Streben dar.

Der einzige Bereich, in dem beide Bedeutungen des *οὗ ἕνεκα* bei Aristoteles zusammenkommen, sind Zweck-Mittel-Verhältnisse in einem Lebewesen, die dazu beitragen, das Eidos bzw. Telos dieses Lebewesens als Selbstzweck aufrecht zu erhalten. Solche beschreibt Aristoteles in seinen biologischen Schriften. Das Lebewesen als solches, das *φύσει ὄν*, kann jedoch von seinem eigenen Wesen her nicht mehr als Mittel für andere *φύσει ὄντα* verstanden werden. Sonst wäre es wesenhaft auf etwas angelegt, was ihm nicht wesenhaft ist – ein Widerspruch in sich. Tiere können zwar Objekt einer subjektiven Zwecksetzung (genitivus subiectivus), z. B. des Menschen, sein (*οὗ ἕνεκά τινος*), der Mensch ist aber nicht etwas, auf das sich die Tiere von

¹¹⁷¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b.

¹¹⁷² Vgl. dazu die Ausführungen in der *Physik* II 8, 199a-b, wo von *ἀμαρτία* im Bereich von *φύσις* und *τέχνη* gesprochen wird.

sich aus richteten, weil dies „für sie“ (dativus commodi) zweckhaft bzw. ihrem Wesen gemäß wäre (*οὐ ἔνεκά τινι*). Die Menschen sind „nicht zureichender Grund für das Vorhandensein der Tiere; wohl aber sind die Tiere unerläßliche Voraussetzung für die Existenz des Menschen.“¹¹⁷³ Allein im Bereich des Organischen gehen beide Bedeutungen zusammen: Das Leben des Lebewesens bzw. seine seelischen Funktionen sind der Zweck der Organe (*οὐ ἔνεκά τινος*), welche allein aus ihrer Funktion für das Leben des Lebewesens heraus verständlich sind, das einen Nutzen von ihnen hat (*οὐ ἔνεκά τινι*).¹¹⁷⁴ Für die Stoa ist darüber hinaus auch eine Beziehung zwischen Einzelorganismen möglich, weil sie den Organismusgedanken auf das Universum überträgt und nun jeden darin befindlichen Teil in Zweck-Mittel-Verhältnissen beschreiben kann.¹¹⁷⁵

In den Ausführungen sollte deutlich geworden sein, warum es für Platon und Aristoteles die Form von göttlicher Providenz, die die Stoa mit ihrer Vorstellung von *ars naturae* verbindet und der Kant mit der für seine Zeit neuen Prägung des Terminus „Technik der Natur“ gedanklich verpflichtet ist, nicht geben kann.

¹¹⁷³ Kullmann 1979, 28.

¹¹⁷⁴ Vgl. Aristoteles, *De anima* II 4, 415b. Vgl. Kullmann 1979, 27 und Kullmann 1998, 272-275. Mittels dieser Unterscheidung lassen sich auch zwei zunächst dem Anschein nach widersprechende Stellen in *Politik* I 8 (1256b) und *Physik* II 2 (194a) erklären. „Entscheidend ist, daß sich die teleologischen Erklärungen in der Zoologie strikt auf den durch diese Beispiele charakterisierten Typus beschränken. Sie bleiben also immer auf einen einzigen Organismus beschränkt. Niemals wird die Zielgerichtetheit in einen weiteren Zusammenhang gerückt und von einer Funktion bestimmter Körpermerkmale in bezug auf andere Tierarten gesprochen.“ (Kullmann 1979, 17) Vgl. auch Kullmann 1998, 152-160.

¹¹⁷⁵ Vgl. Spaemann/Löw 1981, 80.

8 Stoa und Spinozismus

Die bisherigen Ausführungen sollten dazu dienen, die historischen und systematischen Grundlagen zum Verständnis der These, Kants „Technik der Natur“ sei stoisch beeinflusst, zu liefern. Insbesondere die Analyse der zentralen §§ 64 und 65 in Kapitel 6 konnte zeigen, welche Prämissen Kant dazu führen, ein dem stoischen sehr ähnliches Modell von Zweckmäßigkeit zu entwickeln. Die folgenden Paragraphen der Elementarlehre einschließlich der Dialektik behandeln Folgeprobleme und -aspekte, die sich aus der Tatsache, dass das Prinzip eines der reflektierenden Urteilkraft ist, ergeben. Sie thematisieren aber noch nicht die in § 62 angekündigte äußere bzw. relative Zweckmäßigkeit und die damit verbundene Ausweitung des Zweckprinzips bis hin zum letzten Zweck der Natur und des Endzwecks. Dies geschieht aus bestimmten Gründen, die im Folgenden vor einer Betrachtung der weiteren Argumentation zu betrachten sind, erst in der Methodenlehre.

In der „Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft“, die ab der B- und C-Auflage als „Anhang“ bezeichnet wird, präsentiert Kant eine ganze Reihe von Anwendungen seiner in der „Analytik“ und „Dialektik“ herausgearbeiteten Bestimmungen über das kritische Prinzip der Beurteilung von Zweckmäßigkeit. Wie fügen sich diese Überlegungen in das Projekt einer Methodenlehre? Zieht man den Anspruch zum Vergleich heran, der sich mit der Methodenlehre in der ersten Kritik verbindet, so ergeben sich folgende Differenzen: Die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* versteht sich als die „Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“ (KrV A 707-708 / B 735-736) und insofern im Grunde als eine Art Vorstufe der „ausführlichen Anwendung eines [...] Organon“, d. h. des „Inbegriff[s] derjenigen Prinzipien [...], nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zustande gebracht werden“, zum Zwecke der Errichtung eines „System[s] der reinen Vernunft“ (KrV B 24-25). Für die Teleologie gibt es nun zwar wie für die in der Ästhetik und Analytik der ersten Kritik untersuchte Anschauung und das Denken auch „Prinzipien a priori“ (V 417), diese Prinzipien sind jedoch im Gegensatz dazu nicht konstitutiv für eine „bestimmte Stelle“ in der „Encyklopädie aller Wissenschaften“ (V 416)¹¹⁷⁶ und verstatten daher nicht die Aufstellung formaler Bedingungen für ein System. Denn was für ein System sollte das sein, wenn es keinen spezifischen Anwendungsbereich der Prinzipien gibt? Die Unmöglichkeit einer solchen Anwendung liegt darin begründet, dass die Teleologie ge-

¹¹⁷⁶ Vgl. V 416-417: „Daß sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre [...] Eben so wenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören, [...] Die Teleologie als Wissenschaft gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Kritik und zwar eines besondern Erkenntnißvermögens, nämlich der Urteilkraft.“

wissermaßen eine Hilfswissenschaft¹¹⁷⁷ zunächst der Naturwissenschaft, in der sie und ihre Prinzipien ja zuerst im Zusammenhang mit organisierten Wesen aufgefunden werden¹¹⁷⁸, und dann auch der Theologie, ist – der beiden Wissenschaften des theoretischen Teils der Philosophie. Sie gehört nicht zu ihnen, ist für sie aber – und das ist das Entscheidende – gleichwohl unentbehrlich, weil diese selbst sonst gar nicht einmal in einer dem menschlichen Denken adäquaten Weise möglich wären. In dieser Unentbehrlichkeit liegt die Möglichkeit einer Methodenlehre für die teleologische Urteilskraft begründet, welche es geben kann, wenn die Funktion der Unentbehrlichkeit für Naturwissenschaft und Theologie in der Anwendung einer gewisse Systematik besitzt. Aufgabe der Methodenlehre kann also nur sein, die Teleologie in dem zu betrachten, was sie spezifisch leistet, d. h. worin sie genau, in welcher Art und Weise und Reihenfolge für die Wissenschaften, die sie leitet, unentbehrlich ist. Dass es diese Leistungen gibt, sagt Kant am Ende des § 79: Sie bestehen einmal in einer notwendigen kognitiven Steuerung derjenigen „Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft“, die Phänomene – „das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen“ – betrachten, die dasjenige was „nur zur Naturbeschreibung“ gehört, überschreiten. Dies ist Thema der §§ 80 und 81. Zweitens wird die Teleologie unentbehrlich, wenn es um den Überschritt von der Theorie zur Praxis und dort letztlich zur Theologie geht, so dass ihr Prinzip also auch für das „Verhältniß, welches diese (die theoretische Naturwissenschaft, U. S.) in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann“, wichtig wird (V 417; Unterstreichung von mir, U. S.). Die Teleologie ist also eine Wissenschaft, deren Prinzipien a priori im Zusammenhang der bloßen Naturbeschreibung bloß gefunden werden, deren Anwendungsbereich sich aber bis weit darüber hinaus erstreckt, so dass sie schließlich dafür verantwortlich ist, dass es einen systematischen Zusammenhang zwischen theoretischer Naturwissenschaft, praktischer Philosophie und Theologie gibt. Schon in dem Aufsatz *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* von 1788 hatte Kant die Teleologie als notwendige Ergänzung für die Theorie der Physik (die wohl dem entspricht, was er in der dritten Kritik unter Naturwissenschaft versteht) und als für die Metaphysik bzw. Theologie allein gangbaren Weg angesehen, nicht aber das Verhältnis dieser Anwendungen von Teleologie in beiden Bereichen zueinander thematisiert (vgl. VIII 159). Dagegen ist der Anspruch, mit der Zweckmäßigkeit gerade

¹¹⁷⁷ Vgl. die Rede von einer „Nothülfe“ (V 390).

¹¹⁷⁸ Vgl. V 376: „Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines *Zwecks*, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der *Natur* ist, objective Realität und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besondern Princip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Causalität nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde“.

auch ein Prinzip gefunden zu haben, das eine Verbindung zwischen den sonst durch eine „unübersehbare Kluft“ (V 175) getrennten theoretischen und praktischen Wissenschaften ermöglicht, in der dritten Kritik neu. So wird ermöglicht, dass die Überlegungen zur Phylogenese und Ontogenese von Naturzwecken (§§ 80-81), die zur äußeren Zweckmäßigkeit (§ 82), zum letzten Zweck der Natur (§ 83) und zum Endzweck der Schöpfung (§ 84) letztlich zusammenhängen. Ferner zeigt sich, dass auf allen Ebenen ein Verabsolutieren der dem jeweiligen Teil der Philosophie eigenen konstitutiven Prinzipien a priori schon innerhalb dieses Erkenntnisbereichs selbst nicht möglich ist, sondern der Leitung durch die reflektierende Urteilskraft unterworfen werden muss. Die Durchgängigkeit dieses Erfordernisses und der Geltung des Prinzips der Teleologie ermöglicht einen Überschritt von der Theorie zur Moral und letztlich zur Theologie. Dieser Überschritt konnte in der Elementarlehre noch nicht geleistet werden, denn dort ging es zunächst darum, die Vereinbarkeit der Zweckmäßigkeit mit dem Prinzip des Mechanismus überhaupt anlässlich des Vorkommens organisierter Wesen als *ratio cognoscendi* für Zweckmäßigkeit zu gewährleisten.¹¹⁷⁹ Aus Gründen der Gedankenführung soll hier mit der Betrachtung dessen, was im Text der Methodenlehre eigentlich später folgt, begonnen werden, den §§ 82-86. Die Rolle der Teleologie im innertheoretischen Bereich der Naturwissenschaft, der über ihre unmittelbare Leistung zur Erklärung derjenigen Naturprodukte, anlässlich derer man überhaupt auf ihre Prinzipien geführt wird, hinausgeht und letztlich auch den Überschritt zur Moral und Theologie einleitet, soll später betrachtet werden. Dort wird auf eine bestimmte Form der Auseinandersetzung Kants mit Epikur eingegangen werden. In den §§ 82-86 finden sich entscheidende Hinweise, die der Beantwortung der Frage dienen, wie Kant denn selbst zu den in dieser Arbeit bisher vorgebrachten Behauptungen einer obgleich nirgends deutlich ausgesprochenen, aber doch indirekt zu verzeichnenden Stoa-Nachfolge in der Teleologie steht. Kant nimmt dort nämlich in schwer zu dechiffrierender Weise insbesondere in § 85 zu dieser Frage Stellung. Die Richtung seiner Argumentation lässt sich jedoch herauspräparieren. Bei der Analyse dieses Paragraphen soll deutlich werden, dass Kant die Stoiker als fortschrittliche Vertreter einer Tradition, die für ihn mit Anaxagoras beginnt, verstanden haben muss und sich bis zu einem gewissen Punkt ihrer Lehre für die Teleo-

¹¹⁷⁹ Lenfers 1965, 141-142 ist sehr skeptisch bezüglich der Aufgabe und Leistung der Methodenlehre. Er sieht jedoch nicht, dass § 78 einerseits und die §§ 80 und 81 andererseits durchaus unterschiedliche Themen behandeln: § 78 handelt ausdrücklich von dem, was die „Vereinigung“ (V 410) von Mechanismus und Technik der Natur und eben dadurch die Unterordnung des einen unter das andere ermöglicht. § 80 hingegen behandelt bereits einen Anwendungsfall dieser Erkenntnis auf ein naturgeschichtliches Gebiet, das außerhalb demjenigen liegt, in dem das Prinzip der Zweckmäßigkeit ursprünglich aufgefunden wird, und kommt auch hier zu dem Schluss, dass der Mechanismus der Zweckmäßigkeit untergeordnet werden muss. Eben gerade auf diese Erweiterung der Perspektive auf ein anderes Gebiet, in dem das gefundene Prinzip angewendet werden kann – ein Aspekt, den Lenfers völlig unter den Tisch fallen lässt –, gründet sich die Zugehörigkeit des § 80 zur Methodenlehre. Ähnliches gilt für § 81.

logie anschließen kann. Zugleich bezichtigt er diese Tradition jedoch einer gewissen systematischen Inkonsistenz, die sie seiner Meinung nach theoretisch nur überwinden könnte, wenn sie letztlich eine Position einschläge, die er als spinozistisch versteht und die er ebenfalls (mit der Position des Xenophanes) schon in der Antike vorgeprägt sieht. Die Überlegungen zum Spinozismus als eigentlich konsequenter theoretischer Position zum Problem der Teleologie stellen einen der Gründe dar, die Notwendigkeit der Ergänzung einer Teleologie, die sich auf die Beschäftigung mit Naturzwecken gründet, durch die Praxis, die Moral, zu erklären. Ein anderer Grund liegt in den systematischen Konsequenzen selbst, zu denen Kants Teleologie am Ende führt. Kant selbst hätte also die hier herausgearbeiteten Ergebnisse nur unter der Prämisse akzeptiert, dass die für die Theorie erforderliche „Technik der Natur“ durch ein Modell von Zweckmäßigkeit im Bereich der Moral ergänzt wird, weil man ohne diese seiner Meinung nach hinsichtlich der Frage nach der Begründung von Zweckmäßigkeit wohl nur als Spinozist ernsthaft konsequent sein kann. Man kann demnach sagen, dass er sein auf auf stoischen Füßen stehendes Teleologiekonzept mit dieser Ergänzung als eine ernsthafte Alternative zum Spinozismus verstanden haben muss. Wie dies im Einzelnen begründet ist, wird im Folgenden gezeigt werden.

8.1 Übergang von der inneren zur äußeren Zweckmäßigkeit (§82)

In den §§ 82-84 erfolgt eine schrittweise Erweiterung der Technik-Analogie, die in § 65 für die Erklärung der Möglichkeit organisierter Produkte eingeführt wurde. Die §§ 85 und 86 ergänzen dieses durch Überlegungen zur Methode, mit der man dem Gegenstand jeweils auf den verschiedenen Stufen der Erweiterung gerecht werden kann.

Kant präsentiert dabei organisierte Wesen als Ausgangspunkt für die Entdeckung und Aktivierung des Prinzips der objektiven Zweckmäßigkeit, sowohl innerhalb der Systematik der *Kritik der Urteilskraft* als auch hinsichtlich des Gewährwerdens durch den Naturforscher.

„Dieses Princip ist zwar seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heißt; der Allgemeinheit und Notwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmäßigkeit aussagt, kann es nicht bloß auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muß irgend ein Princip a priori, wenn es gleich bloß regulativ wäre, und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum Grunde haben.“ (V 376; Unterstreichung von mir, U. S.)

Man fühlt sich erinnert an folgende Passage aus der Einleitung in die B-Auflage in die *Kritik der reinen Vernunft*:

„Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“ (KrV B 1-2; Unterstreichung von mir, U. S.)¹¹⁸⁰

In der ersten Kritik veranlasst die Erfahrungserkenntnis überhaupt die Entdeckung und Aktivierung der Bedingungen ihrer Möglichkeit, d. h. der Kategorien und reinen Anschauungsformen als apriorischer Voraussetzungen. Dagegen gibt es in der dritten Kritik eine zweifach gestufte Kette von „Veranlassungen“, von denen die erste in der hier zu Beginn des Abschnitts zitierten Passage thematisiert wird: Zunächst veranlasst eine besondere Art von Erfahrung, nämlich diejenige, „welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heißt“ (V 376), das Aufmerken auf ein Prinzip, das, da es sich als allgemein und notwendig erweist, nur ein Prinzip a priori sein kann, welches nicht erst durch die Erfahrung ermöglicht wird, sondern seinerseits unumgänglich notwendig ist, um diese zu ermöglichen. Da seine Apriorizität jedoch einen Geltungsbereich besitzt, der noch über das hinausgeht, was durch die transzendentalen Gesetze des Verstandes schon konstituiert wurde, führt der Begriff des Naturzwecks „die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanisms der Natur, der uns hier nicht mehr genug tun will.“ (V 377) Den Begriff der „Ordnung der Dinge“ gebraucht Kant häufiger in seinem Werk. So ist z. B. „der Wille eines vernünftigen Wesens“ sich „als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt“. Hier ist die Erfahrung von Freiheit die Veranlassung, welche „uns in eine intelligible Ordnung der Dinge versetz[t]“ (V 42). In ähnlicher Weise wie das moralische Gesetz für die Freiheit fungieren organisierte Wesen gewissermaßen als *ratio cognoscendi* für die andere Ordnung der Dinge, die in der Annahme von Zweckmäßigkeit durch die reflektierende Urteilskraft besteht. Ein Unterschied besteht jedoch darin, dass „Freiheit und unbedingtes practisches Gesetz [...] wechselsweise auf einander zurück“ (V 29) weisen, die an organisierten Wesen zum Vorschein kommende Zweckmäßigkeit soll jedoch nicht nur für diese gelten, sondern wird lediglich als für sie unumgänglich notwendige Annahme bezeichnet, um die Art und Weise ihrer Existenz adäquat denken zu können. Denn es „ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist“ (V 378; Unterstreichung von mir, U. S.), und

¹¹⁸⁰ Bereits in der Dissertation von 1770 war die Rede davon, dass die *conceptus des intellectus purus* „occasione experientiae“ aufzufinden seien. (§ 8; II 395)

„in Ansehung der Producte derselben (der Natur, U. S.), welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniß ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflectirenden Urtheilskraft wesentlich nothwendig: weil selbst der Gedanke von ihnen als organisirten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist.“ (V 398; Unterstreichung von mir, U. S.)

An anderen Stellen heißt es, dass das Prinzip des Naturzwecks, obwohl nur in einem bestimmten Bereich unentbehrlich, „nothwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinungen zu versuchen) untergeordnet werden muß“ (V 379; Unterstreichung von mir, U. S.), führe. Der hier behauptete „notwendige“ Übergang stellt die zweite Stufe dar, auf der etwas „veranlasst“ wird, denn Kant spricht von einer Maxime, die „bei einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur), nach einem Princip [...] spür[t] und über sie [...] reflectir[t], welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Princip der Endursachen.“ (V 387-388)¹¹⁸¹ Warum der Überschnitt von der Betrachtung einiger zweckmäßiger Naturformen zu der der ganzen Natur als zweckmäßig jedoch notwendig ist, thematisiert Kant an der Stelle, an der er davon spricht, nicht. Mit diesem Überschnitt sind jedoch entscheidende Konsequenzen für die Gesamtargumentation verbunden. Dass die behauptete Notwendigkeit von bestimmten anderswo explizierten Prämissen abhängt, die Kant hier wohl stillschweigend zugrunde legt, soll weiter unten thematisiert werden. Zunächst noch einige Überlegungen zur besonderen Form der Veranlassung durch ein „Beispiel“. Das subjektive Prinzip, das gleichermaßen für Zweck-Mittel-Beziehungen innerhalb von organisierten Wesen wie auch für äußere Zweckmäßigkeit gelten soll, lautet: „Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten.“ (V 379) Der Begriff des „Beispiels“ weist gegenüber der Veranlassung, die die Erfahrung für die Aufspürung der Kategorien und Anschauungsformen darstellt, auf eine besondere hier vorliegende Form von Veranlassung hin, die dazu berechtigt, die Zweckmäßigkeit auszuweiten: In der „Kritik der ästhetischen Urtheilskraft“ versteht Kant unter „Beispiel“ die Anschauung eines empirischen Begriffs, die diesem Reali-

¹¹⁸¹ Vgl. auch V 414: „Daher läßt sich selbst in organischen Producten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlaßt, das Absichtliche in der Verbindung von Naturursachen nach besondern Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum *allgemeinen Princip* der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Principien der Beurtheilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des andern zu setzen“ (Unterstreichung von mir, U. S.).

tät verleiht.¹¹⁸² Unter einen allgemeinen empirischen Begriff kann Einzelnes als dessen Fälle subsumiert werden und so als Anwendung des Begriffs erwiesen werden. Ein Unterschied zur Beispielhaftigkeit von organisierten Wesen für Zweckmäßigkeit liegt darin, dass normalerweise beim Vorliegen des Falls nicht *notwendig* auf den empirischen Begriff zum Verständnis rekurriert werden muss, sondern allenfalls auf transzendente Voraussetzungen als Bedingungen seiner Möglichkeit überhaupt. Lediglich zum Verständnis des empirischen Begriffs muss auf die Fälle rekurriert werden, die unter ihn fallen. Organisierte Wesen erfordern jedoch *notwendig* den Rekurs auf das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, um überhaupt in ihrer Eigenart verstanden zu werden. Beim Prinzip der Zweckmäßigkeit handelt es sich jedoch weder um einen transzendentalen Begriff im Sinne der Kategorien noch um einen empirischen Begriff, sondern um eine allerdings apriorische Voraussetzung besonderer Art. Sowohl beim Schönen als auch bei der Zweckmäßigkeit hat „der Einzelfall eine Bedeutung für das Allgemeine“¹¹⁸³. Im Zusammenhang mit dem ästhetischen Urteil führt Kant dies näher aus: Dem ästhetischen Urteil kann weder theoretische noch praktische, sondern lediglich exemplarische Notwendigkeit zugesprochen werden. Durch die Gründung der dem ästhetischen Urteil zugrunde liegenden Zweckmäßigkeit ohne Zweck in dem jedem Menschen erfahrbaren freien Spiel von Einbildungskraft und Verstand hat das Schöne „eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen“ (V 236). Es fungiert als „Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann“ (V 237), d. h. für die subjektive Zweckmäßigkeit. Das Gleiche ist im Grunde bei organisierten Wesen der Fall, allerdings mit dem Unterschied, dass es sich hier um objektive Zweckmäßigkeit handelt und nicht um die bloß subjektive Notwendigkeit des Schönheitsurteils. Gemeinsam ist dem ästhetischen und dem teleologischen Urteil also, dass durch beide Notwendigkeiten sichtbar gemacht werden, die nicht unabhängig von ihren Instanzierungen bestehen können, sondern nur durch diese ihre Legitimation erhalten. Sowohl Schönheit als auch Zweckmäßigkeit lassen sich nur an bestimmten Gegenständen absolut nachweisen bzw. nur unter dieser Vorgabe als subjektiv oder objektiv allgemein und notwendig behaupten und im Ausgang davon auf anderes im Sinne äußerer Zweckmäßigkeit ausdehnen, nicht aber unabhängig davon. Führt im Falle der Kategorien die Urteilstafel mit einem ganzen Ensemble von Veranlassungen auf sie, die den gesamten Bereich begrifflicher Konstitution möglicher Erfahrung abdecken, so sind Beispiele als solche immer singulär und im Bereich der Empirie angesiedelt. Zweckmäßigkeit und Schönheit ist also gemeinsam, dass die

¹¹⁸² „Die Realität unserer Begriffe darzuthun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letzteren *Beispiele*. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren *Schemate* genannt.“ (V 351)

¹¹⁸³ Lenfers 1965, 66.

im Urteil über sie formulierten Geltungsansprüche aus der empirischen Singularität abgeleitet werden und nur im Ausgang von ihnen eine Erweiterung erfahren können.

Nun zum Problem der Zulässigkeit des kantischen Arguments, das einen Schluss von der inneren auf die äußere Zweckmäßigkeit behauptet. Kant hat zwei Gründe, die diese Ausweitung legitimieren, einen, der mit dem schwächeren Argument der bloßen Nützlichkeit operiert, und einen, der das starke Argument der Notwendigkeit eines solchen Überschritts ins Spiel bringt. Beides ist zu prüfen.

Nützlichkeit: Die Ausdehnung des Zweckprinzips auf die Natur im Ganzen aufgrund eines dadurch zu gewinnenden Nutzens ist unproblematisch, weil ein subjektives Prinzip deswegen, weil es keine neue Gesetzgebung einführen kann, nicht mit derjenigen des Verstandes oder der Vernunft in Konflikt gerät. Folglich spricht nichts dagegen, die Ausweitung eines subjektiven Prinzips über den Bereich hinaus, in dem es aufgefunden wurde, zuzulassen, wenn es für den Fortgang der Naturforschung Vorteile verspricht. Derartige Vorteile gibt es für Kant in der Tat. Denn das Zweckprinzip erweise sich auf der Ebene des Naturganzen zwar nicht als „unentbehrlich“, wie bei den organisierten Wesen, dennoch aber als „nützlich“, weil sich so „noch manche Gesetze derselben (der Natur, U. S.) dürfen auffinden lassen, die uns nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanisms derselben sonst verborgen bleiben würden.“ (V 398)

Notwendigkeit: Die Ausweitung des Prinzips der Zweckmäßigkeit unter der Annahme, dies sei nicht nur nützlich, sondern sogar notwendig, führt auf die Universalteleologie, innerhalb derer dem Menschen als moralischem Wesen die Rolle des Endzwecks der Schöpfung zukommt. Innerhalb des § 82 findet man jedoch keine eigentliche Antwort auf die Frage, warum dies notwendig ist. Vielmehr hängt die Begründung für die behauptete Notwendigkeit des Überschritts von der Zweckmäßigkeit innerhalb von Naturzwecken hin zur äußeren Zweckmäßigkeit von einem einzigen Argument ab, das dort relativ dogmatisch in den Raum gestellt und in seiner Stichhaltigkeit nicht weiter geprüft wird. Bevor ich dieses zentrale Argument genauer betrachte und eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Begründung für die Notwendigkeit des Überschritts versuche, soll zunächst Kants Hinführung dazu untersucht werden.

Kant präsentiert zwei Richtungen, in die im Ausgang von den organisierten Wesen auf eine äußere Zweckmäßigkeit geschlossen werden kann, von denen er jedoch nur eine explizit als weiterführende Fragestellung kennzeichnet: Weil man bei organisierten Wesen sich „schon eine Causalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen schaffenden Verstand“ vorstellt, kann man „noch fragen: Wozu ist es da? Aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanismus der Natur erkennt.“ (V 425; Unterstreichungen von mir, U. S.) Neben dieser Frage, wozu z. B. ein Baum als organisiertes Wesen gut ist, kann man im Ausgang von ihm – gewissermaßen rückwärts – auch fragen, was für ihn gut ist, und wird dadurch zu einer Form von äußerer Zweckmäßigkeit geführt, die dasjenige umgreift, was nicht schon als solches innerlich zweckmäßig ist, letztlich die vier Elemente: „Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B. Erden, Luft, Wasser u. s. w. gleichwohl äußerlich, d. i. im Verhältniß auf andere Wesen, sehr zweckmäßig sein; aber diese müssen jederzeit organisirte Wesen, d. i. Naturzwecke sein, denn sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden.“ (V 425) Man könnte einwenden, dass es grundsätzlich doch auch sehr wohl möglich ist, ausgehend von Erde oder Wasser – vorwärts und ohne den Ausgang vom Baum – zu fragen, wozu diese gut seien. Dass man hier für Kant nicht weiterkommt, liegt daran, dass es keinerlei Gründe gibt, die es rechtfertigen zu sagen, die Existenz von Wasser oder Erde sei in irgendeiner Weise überhaupt gewollt. Die gewollte Existenz ist jedoch gerade das, was Kant nun im § 82 (hingegen noch nicht in §§ 64 und 65) als Bedingung ausmacht, die der Möglichkeit von Naturzwecken noch vorausliegen soll. Dass die Existenz von Wasser, Erde usw. gewollt ist, kann nur gesagt werden, wenn es etwas gibt, für das sie gut sind bzw. das sie in zweckhafte Kontexte integrieren könnte, weil es an ihnen selbst keinerlei Gründe gibt, auf innere zweckmäßige Strukturen geführt zu werden. Die Ausführungen der §§ 64 und 65 werden dahingehend erweitert, dass das den Naturzweck konstituierende Ensemble von wechselseitig aufeinander bezogenen Teilelementen als dem Menschen in seiner Möglichkeit überhaupt nur erklärbar dargestellt wird, wenn ein höherer Verstand deren Existenz in eben der spezifischen Form zum Behuf eines außerhalb des Naturzwecks liegenden Zwecks wollte, d. h. dafür diese bestimmte Existenzform als Mittel gesetzt und die Teile entsprechend zweckmäßig zueinander und für das Ganze disponiert hat. Die Möglichkeit innerer Zweckmäßigkeit als solcher wird also als weder ohne einen äußeren Zwecksetzer noch auch als ohne einen ihm äußerlichen Zweck denkbar erwiesen. Mit anderen Worten: Die Form der Sache wird vom Vorliegen eines externen Zwecks, dem diese Sache dient, abhängig gemacht. In § 65 hingegen diente der Zweckgedanke lediglich der Erklärung der eigentümlichen Form von organisierten Wesen. Der Grund für die Behauptung dieser

zweifachen Äußerlichkeit wird durch folgendes Argument geliefert, das dazu dient, einen an sich möglichen zweiten Grund, aus dem heraus der angenommene höhere Verstand organisierte Wesen als Naturzwecke hervorbringen könnte, nämlich als Endzwecke, auszuschließen und so der Weg in die Universalteleologie freizumachen¹¹⁸⁴:

„Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar a priori beweisen: daß dasjenige, was etwa noch für die Natur ein *letzter Zweck* sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemals ein *Endzweck* sein könnte.“ (V 426)

An dieser Stelle wird die in § 65 eingeführte Technik-Analogie erweitert zur Voraussetzung eines höheren Verstandes, der die Naturzwecke nur unter ihnen äußeren Zwecken ins Leben gerufen hat. In § 65 hingegen diente die Analogie einzig und allein zur näheren Erklärung der inneren wechselseitigen Zweckbezogenheit der Teile eines Organismus und streng restringiert für die reflektierende Urteilskraft, wobei betont wurde, dass das explanans dem explanandum immer nur bedingt gerecht wird. Dort wurden nur die eigentlich sachfremden Elemente, die mit der Maschinenvorstellung verbunden sind, in die Analogie aufgenommen, welche zur Erklärung unumgänglich notwendig waren: die Vorgängigkeit eines vorgestellten Ganzen vor den durch es anzuordnenden Teilen, nicht aber die beim Konstruieren dem Konstrukt in der Regel äußerliche Zwecksetzung. Wenn Kant hingegen in § 82 unter Rekurs auf eine empirische Beobachtung („die ganze Natur durchgehen“) behauptet, in der Natur legitimiere sich die Existenz eines jeden Naturzwecks nur in seiner Bezogenheit auf andere Dinge, so ist dies nur möglich unter der Voraussetzung eines Verständnisses von Natur, das unter der konsequenten Anwendung des maschinen-technischen Gesichtspunkts „durchgegangen“ wird. Warum der Überschritt vom einzelnen Naturzweck zum Ganzen der Natur notwendig sein soll, wird über diese Behauptung hinaus aber an dieser Stelle nicht gesagt. Will man die kantische Argumentation retten, so ist eine Begründung für die behauptete Notwendigkeit an anderer Stelle zu suchen: In den §§ 64 und 65 geht es Kant lediglich um eine Begründung der inneren Möglichkeit (vgl. V 369, 373, 375)¹¹⁸⁵ von organisierten Naturprodukten selbst, wobei aller Bezug auf ihnen Äußeres wegfällt. In § 82 hingegen geht es ausdrücklich um die Frage, ob die Wirk-

¹¹⁸⁴ „Der Zweck der Existenz eines solchen Naturzwecks ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht bloß Zweck, sondern auch *Endzweck*; oder: Dieser ist außer ihm in anderen Naturwesen, d. i. es existiert zweckmäßig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.“ (V 426) Schon in § 63 heißt es, Zweckmäßigkeit in der Natur sei auf „zwiefache Weise“ möglich: „entweder indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstproduct, oder nur als Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen, also entweder als Zweck, oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Ursachen, ansehen.“ (V 367)

¹¹⁸⁵ An einer Stelle ist sogar ausdrücklich von diesem Gesichtspunkt die Rede: „welche, wenn man sie (organisierte Wesen; U. S.) auch für sich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke [...] möglich gedacht werden müssen“ (V 375).

lichkeit der Naturzwecke selbst Zweck sei: „Die äußere Zweckmäßigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht, verbunden ist.“ (V 425) Im eigentlichen Sinne kann aber von Zwecken nur gesprochen werden, wenn diese zweite Ebene, die Wirklichkeit bzw. das Dasein einer Sache selbst in Betracht gezogen wird, d. h. wenn es sich um „existierende Dinge [...], die empirisch gegeben sein müssen“ (V 364), handelt. Die in § 82 besprochene Wirklichkeit ist also von der Sache her eine notwendige Ergänzung dessen, was in §§ 64 und 65 zur Sprache kam. Es gibt aber nur einen einzigen Bereich von existierenden bzw. wirklichen Dingen¹¹⁸⁶, bei denen die innere Zweckmäßigkeit in keinem Verhältnis zu äußeren Zwecken steht, wo also eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck vorliegt: der Bereich der Schönheit. Denn das ästhetische Urteil betrifft „keinen *Begriff* von der Beschaffenheit und innern oder äußern Möglichkeit des Gegenstandes durch diese oder jene Ursache, sondern bloß das Verhältniß der Vorstellungskräfte zu einander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden“ (V 221). Die Zweckmäßigkeit des Schönen ist hier ohne Zweck, weil nur die unbestimmte Form der Zweckmäßigkeit im Spiel der Erkenntnisvermögen als solcher, nicht aber ein bestimmter Begriff gegeben ist. Der zweite Bereich, in dem man von „Zweckmäßigkeit, ohne daß doch ein Zweck ihr zum Grunde“ (V 364) liegt, spricht, ist derjenige der intellektuellen Zweckmäßigkeit der Geometrie. Hier handelt es sich ausschließlich um nichtexistente Gebilde. Bei beiden, sowohl bei der Schönheit als auch der Geometrie, hat man es im Grunde mit Bereichen zu tun, in denen man gar nicht von Zwecken im eigentlichen, „realen“ Sinne, sondern immer nur von Zweckmäßigkeit sprechen kann. Derjenige Bereich, an dem sich alle Rede von Zwecken und Zweckmäßigkeit letztlich orientiert, ist derjenige des technischen Herstellens und – in Analogie dazu – der der Natur, in der alles wieder für etwas anderes gut ist. Schönheit und Geometrie sind somit Bereiche, deren Charakteristika sich durch Einschränkung des originären Zweckverständnisses, das immer schon die konsequente Anwendung der Maschinenanalogie verlangt, beschreiben lassen. Die konsequente Anwendung führt nun aber zu folgender Feststellung hinsichtlich organisierter Wesen: „Es ist irgend ein absichtlicher Grund seines Daseins (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisirten Dinges trennen: weil, da wir einmal seiner innern Möglichkeit eine Causalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Productes nicht anders denn als Zweck denken können“, aber „nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.“ (V 426; Unterstreichungen von mir, U. S.)

¹¹⁸⁶ Daneben kann auch Nichtexistierendes, nur Gedachtes, als schön beurteilt werden (vgl. V 204). Das Interesse an der Existenz des als schön beurteilten Gegenstandes darf ja sogar gar keine Rolle spielen für das Urteil.

Hiermit kehrt Kant allen deistisch restringierten biologischen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts den Rücken. Denn er führt – obgleich auf transzendentalphilosophischer Ebene – eine absichtsvoll verfahrenende, unbestimmt bleibende, aber im Grunde göttliche Instanz wieder ein. Theologische Assoziationen lassen sich nur dadurch vermeiden, indem er den eigentlich – personalen – Gottesbegriff für die Gewährleistung der Verbindung von Moralität und Glückseligkeit reserviert und so nach eigenem Dafürhalten dem Spinozismus entgeht (s. u. Abschnitt 8.4 dieses Teils).

Zu den deistisch restringierten Theorien einige Ausführungen, die dasjenige, was in Abschnitt 5.2.2 dieses Teils über Descartes gesagte wurde, ergänzen: Im Sinne der Präformationslehre wurde die Struktur von Organismen ebenso wie die des Gesamtkosmos und auch der geordneten anorganischen Komplexe durch einmalige Schöpfer Tätigkeit Gottes, nach der dann alles nach mechanischen Gesetzen abläuft, erklärt. Kategorisch ausgeschlossen wurde jedoch eine irgendwie damit verbundene Absicht Gottes, durch die das Erschaffene einem ihm selbst fremden Zweck dient. Dies galt als unzulässige und unwissenschaftliche Annahme von Finalursachen. McLaughlin beschreibt präzise den Zusammenhang von Präformationstheorie und Deismus:

„Es ist dieselbe Art Teleologie und dieselbe Versöhnung von Mechanismus und Teleologie, die in jedem Herstellungsprozeß vor sich geht. Ein Plan oder eine Vorstellung des herzustellenden Gegenstandes steuert die sonst mechanische Produktion, und man nimmt einen göttlichen Handwerker an, der den Plan hat und durch die Mechanik ausführt. Aber die Frage, wozu der göttliche Uhrmacher die Weltmaschine gebaut hat – ob sie die Musik der Sphären spielen oder sonstwie für Unterhaltung sorgen soll – ist für die Wissenschaft völlig belanglos; diese Frage ist eine rein theologische. Endursachen im eigentlichen Sinne werden aus der Wissenschaft ausgeschlossen.“¹¹⁸⁷

In der vierten Meditation von Descartes liest man entsprechend: „[...] totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei.“¹¹⁸⁸ Entsprechend heißt es auch in den *Principia Philosophiae*:

„Itaque denique nullas unquam rationes, circa res naturales, à fine quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus: quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes esse putemus. Sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes, videbimus quidnam ex iis ejus attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos ejus effectus qui sensibus nostris apparent, lumen naturale,

¹¹⁸⁷ McLaughlin 1989, 15 (Unterstreichungen von mir, U. S.).

¹¹⁸⁸ Descartes 1897 ff., VII 55 – *Meditationes de prima philosophia* IV 6.

quod nobis indidit, concludendum esse ostendat; memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quandiu nihil contrarium à Deo ipso revelatur.“¹¹⁸⁹

Im *Traité de l'homme*¹¹⁹⁰ und im *Discours de la méthode* wird dieses am Beispiel des menschlichen Körpers näher ausgeführt. Ähnlich hatte auch der Präformist Leibniz argumentiert: «Quand aux Mouvements des corps celestes, et plus encore quant à la formation des plantes et des animaux il n'y a rien qui tienne du miracle, excepté le commencement des choses. L'organisme des animaux est un mécanisme qui suppose une préformation divine: ce qui la suit, est purement naturel, et tout à fait mécanique.»¹¹⁹¹ Dient Descartes' Gottesannahme der Formulierung einer Theorie, die die Genese zum Ausgangspunkt der Erklärung der spezifischen Form macht, so formuliert Kant ein Prinzip zur Beurteilung organischer Wesen. In der näheren Bestimmung hinsichtlich der Art und Weise der Denkbarkeit dieses Prinzips durch den Menschen macht Kant jedoch wie Descartes Aussagen über eine gleichsam göttliche Herstellungsweise, durch die der Unterschied zwischen Maschinen und Organismen wieder eingeebnet wird, freilich im Sinne eines „als-ob“. Im zweiten Schritt überschreitet er jedoch die von Descartes vor die Finalursachen gesetzte Schranke. Descartes hatte den göttlichen Maschinenkonstrukteur zu einem begrenzten Zweck eingeführt: der Erklärung der inneren Struktur lebender Wesen mit Hilfe eines Konstruktionsplans – gewissermaßen als *causa formalis* –, nicht aber unter Berücksichtigung der mit dieser Konstruktion verbundenen Absicht, der *causa finalis*.

Einer der Kritiker Descartes', Stahl, versteht nun diese interne Formstruktur selbst bereits als Ergebnis final gedachter Absichten, die gegenüber dem, womit diese Absicht erreicht werden soll, äußerlich gedacht wird: als Ergebnis einer Seele, die sich der Körperteile als Werkzeuge zu einem bestimmten Zweck bedient und somit erst die spezifische Form des Körpers als ei-

¹¹⁸⁹ Descartes 1897 ff., VIII.1 15-16 – *Principia Philosophiae* I 28.

¹¹⁹⁰ Vgl. Descartes 1897 ff., XI 120 – *Traité de l'homme*: «Je suppose que le Corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au dehors la couleur & la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, & enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent estre imaginées proceder de la matière, & ne dependre que de la disposition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, & autres semblables machines, qui n'estant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de ce mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverces façons; & il me semble que ie ne sçaurois imaginer tant de sortes de mouvements en celle-cy, que ie suppose estre faite des mains de Dieu, ny lui attribuer tant d'artifice, que vous n'ayez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage.» Vgl. auch Descartes 1897 ff., VI 55-56 – *Discours de la méthode*: «Ce qui ne semblera nullement estrange à ceux qui, sçachant combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, [...] considereront ce cors comme une machine, qui, ayant esté faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, & a en soy des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent estre inventées par les hommes.»

¹¹⁹¹ Leibniz 1875-1890, VII 417-418 – Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke § 115. Vgl. auch in Leibniz 1875-1890, VI 40-43 – *Essais de Théodicée* Préface.

nes Organismus erzeugt und erhält. Stahls Unterscheidung zwischen Organismus und Mechanismus restringiert den Organismus-Begriff noch nicht auf Lebewesen. Vielmehr dient ihm dieser Begriff dazu, die als bloß „mechanisch“ bezeichnete Erklärung der Cartesianer zu kritisieren und zu ergänzen. Stahl kritisiert am cartesischen Gottesargument gerade den Ausschluss jeglicher Finalität: Eine Maschine, die zu keinem Zweck konstruiert wurde, ist nutzlos und ein Widerspruch in sich. Dieser Meinung ist auch Reimarus, der jedoch andere Konsequenzen daraus zieht, wie unten besprochen werden soll. Der Mechanismus, dessen Ordnung die Cartesianer durch den göttlichen Konstruktionsplan erklären wollten, verbleibt für Stahl immer noch im Bereich des Zufälligen, zufällig in Beziehung auf den äußeren Zweck, der mit Hilfe der durch die Konstruktion arrangierten Elemente erreicht werden soll. Eine Uhr ist für Stahl deswegen ein Organismus, weil sie als Organ, Werkzeug, zu einem ihr selbst äußeren Zweck, nämlich der Zeitanzeige, dient:

„Horologium artificiosè & affabre constructum, habet omni modo multas exquisite mechanicas circumstantias. Et licet directa artificis intentione ad vsum specialissimum, nempe horas exquisite indicandas, destinatum sit, & tam hoc intuitu, quam etiam vera illa aptitudine, quam ad huiusmodi effectus habet, potentia, vt aiunt, sit & maneat organon, est tamen etiam & manet tantisper machina simpliciter, quamdiu non perire, tempestive, & quoquo modo conuenienter, tenditur atque dirigitur, vt cum veris horis iuxta loci meridianum, conspiret. [...] Iam quemadmodum omnibus hominibus a sana ratione alienum apparere pro certo habemus, si quis propugnaret, eiusmodi machinas non ea intentione ita specialissime, vti sunt, factas esse, vt cuiquam intentione proprie & directe inserviant; sed simpliciter vt sint, aut ad summum, vt illum crasso modo ita dictum automaticum motum exhibeant: Ita potius rationi sibi constanti quam maxime consentaneum est, comprehendere, quod specialissima constitutio operosa, vni quidam specialissimo effectui, non saltem exquisite, sed etiam vnice, huic & nulli alteri rei, ex amussim quadrâs, re vera etiam a priori ea intentione, & in eum finem instituta sit, vt tali effectui, a qualunque tandem causa dirigente applicetur, & adhibeatur.“¹¹⁹²

Die Seele gebraucht als zwar im Körper lokalisiertes Prinzip, das ihrem Werkzeug, dem Körper, aber trotzdem äußerlich und fremd ist, diesen zu bestimmten Zwecken. Lebensprozesse, wie Aufbau, Erhaltung und Wiederherstellung werden bereits als absichtsvoll zweckmäßige Akte einer Seele gedacht, die sich dazu des Körpers bedient. Wird bei Descartes der Maschinengott direkt als causa formalis für die spezifische Form lebender Wesen in Anspruch genommen, darüber hinaus aber keine Aussage über einen mit dieser Konstruktion verfolgten äußeren Zweck, die causa finalis, gemacht, so ist für Stahl gewissermaßen die Form nur denkbar unter der Annahme einer Seele, die die Teile des Körpers absichtsvoll arrangiert. Beiden Autoren ist gemeinsam, dass dasjenige Prinzip, das letztendlich wie auch immer für die Formgebung des Lebewesens verantwortlich ist – Descartes' Konstrukteursgott oder Stahls instrumentell verfahrenene Seele – nicht dazu eingeführt werden, um finale Beziehungen zwischen Lebewesen herzustellen: bei Descartes schon durch den kategorischen Ausschluss

¹¹⁹² Stahl 1708, „Disquisitio de Mechanismi et Organismi“ 18-19. Hier wird das Wort „organismus“ zum ersten Mal gebraucht. Vgl. Pinder 2002, 101-102.

von Finalität und bei Stahl durch die Verlegung der mit der instrumentell gedachten Finalität verbundenen Dualität von zwecksetzender Instanz (Seele) und Zweck (Körperfunktionen) in das Lebewesen selbst.

Der Vergleich verhilft zur Aufdeckung und zum genauen Verständnis der Implikationen von Kants Theorie und deren Originalität. Ein Autor, der der kantischen Lösung schon näher kommt, ist Reimarus. Auch bei ihm findet sich das bereits im Zusammenhang mit Stahl besprochene Argument, es gebe keine Maschine ohne einen – ihr äußerlichen – Gebrauch:

„Wer den Gebrauch einer Maschine noch nicht weis, der weis auch nicht, was es für eine Maschine sey. Man versuche es, eine Uhr, eine Mühle, Pumpe u. s. w. zu erklären; so wird man finden, daß es unmöglich ist, ohne einen gewissen Gebrauch für Lebendiges zu nennen, einen Begriff von jedem zu haben, oder den selben einem andern bezubringen. Lasset einem Hottentotten den Gebrauch und Nutzen einer Uhr unbekannt seyn; weist ihm aber dennoch alles übrige, die inwendige Triebfeder, die Kette, Räder, kurz, alle Theile und deren Zusammenfügung; ich will noch mehr sagen, thut ihn bey einem Uhrmacher in die Lehre, daß er selbst mit der Uhren verfertigen kann: dennoch behaupte ich, so lange ihr ihm nicht saget, wozu die Maschine nutzet und gebraucht wird, so weis der Hottentotte noch nicht, was seine Uhr für ein Ding sey; er kennet das Wesentliche, den Grund ihrer Wirklichkeit und aller Beschaffenheit noch nicht. Denn wenn der Nutzen nicht vorher von dem ersten Werkmeister, als möglich, gedacht wäre; so wäre die Uhr nimmer zur Wirklichkeit gekommen, noch auf solche Art eingerichtet und bestimmt worden. Mit den natürlichen Maschinen verhält es sich nicht anders, als mit den Kunstmaschinen.“¹¹⁹³

Im Gegensatz zu Stahl ist für Reimarus aber nicht das Binnenverhältnis eines Organismus bzw. das seiner Seele zu seinem Körper ein maschinenhaftes, sondern das Maschinenverhältnis besteht zwischen allem Lebendigen und Leblosen: Die ganze leblose körperliche Welt ist für Reimarus eine solche Maschine, die letztlich den einzigen Wesen, die keine Maschinen, sondern „lebendige Seelen“¹¹⁹⁴ sind, den Tieren und Menschen, dient.

Kants Argumentation in § 65 dient wie die von Descartes als Erklärungsmuster für die spezifische Form organisierter Wesen. Sie hebt sich jedoch bereits dadurch von dieser ab, indem Kant wie Stahl die Form der organisierten Wesen bereits als das Resultat von Finalität versteht, jedoch nicht im Sinne eines intern gedachten Seele-Körper-Dualismus (vgl. V 374), sondern im Sinne von Teilen, deren äußerliche Bezogenheit aufeinander durch ein dem Lebewesen ebenfalls äußerliches Prinzip, den höheren Verstand, gestiftet gedacht wird. Hier sieht Kant die Form noch nicht als wiederum auf andere Formen final bezogen an. In § 82 jedoch wird das bereits von Finalstrukturen Gebrauch machende Erklärungsmuster der „Technik der Natur“ für die Form des organisierten Wesens aus § 65 um das Element der

¹¹⁹³ Reimarus 1781, 187 – *Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* III 9 (Unterstreichung von mir, U. S.).

¹¹⁹⁴ Reimarus 1781, 339 – *Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* V 11.

normalerweise finalen Ausrichtung von Konstruktionsplänen zur Erreichung äußerer Zwecke erweitert und so die finale Bezogenheit von organisierten Wesen untereinander bis hin zum Endzweck eingeführt. Im Unterschied zu Reimarus, der von Maschinen nur im Bereich des Leblosen spricht, werden durch Kants reflektierende Urteilskraft auch Tiere mit dem Maschinenmodell erfasst, deren Existenz sich nur durch ihren Dienst für anderes – den Menschen – legitimiert. Mit diesem Modell schließt Kant aber alle Türen zu einem wie auch immer gearteten Aristotelismus hinter sich zu. Aristoteles würde nämlich die Frage nach der Möglichkeit der Existenz von Naturzwecken als Endzwecken zunächst einmal gar nicht stellen, wenn sie ihm aber dennoch gestellt würde, zumindest positiv beantworten. Denn ob etwas für anderes zweckdienlich sein kann, würde für ihn an der Tatsache nichts ändern, dass dieses Etwas als es selbst sein *εἶδος* und auch seine Existenzberechtigung in sich selbst trägt, nicht aber durch das Gerichtetsein auf anderes. Aristoteles' *τέλος* hängt eng mit dem *εἶδος* einer Sache zusammen, trifft aber keinerlei Bestimmungen über deren Existenz. Das kantische Modell jedoch arbeitet, wie gesehen, wie dasjenige der Stoa mit einem instrumentellen Verständnis von Zweckmäßigkeit, indem etwas, das für etwas anderes gleichsam hergestellt werden muss, auch nur eben in dieser Beziehung seine Existenzberechtigung erhält. Denn das Begründungsmuster, durch das die Struktur „innerer“ Zweckmäßigkeit problemlos auf das äußere Verhältnis einzelner Naturzwecke zueinander übertragen wird, findet sich auch bei den Stoikern. Einen ungefähren Vergleichspunkt bieten folgende Passagen an. Bei Kant heißt es: „Dieses Princip, zugleich die Definition derselben, heißt: *Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*. Nichts ist in ihm umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.“ (V 376) In ähnlicher Weise beschreibt Cicero das Prinzip des „nichts umsonst“ an dem Verhältnis der Gliedmaßen eines Organismus: „*Omnia enim, quae quidem intus inclusa sunt, ita nata atque ita locata sunt, ut nihil eorum supervacaneum sit, nihil at vitam retinendam non necessarium.*“¹¹⁹⁵ Auch wird der Erkenntnisprozess, der schließlich zu der dogmatischen Feststellung: „*Quod si mundi partes natura administrantur, necesse est mundum ipsum natura administrari*“¹¹⁹⁶ führt, ähnlich bei Kant als durch Feststellung zweckmäßiger Strukturen in einzelnen Lebewesen bzw. in der Stoa als belebt gedachten Elementen des Gesamtkosmos veranlasst vorgestellt. Auf diese Reihenfolge verweisen Wendungen wie „*ex quo intellegi debet*“, „*ex quo concluditur*“ usw.¹¹⁹⁷ Nach Abschluss dieses Vergleichs- und Erkenntnisprozesses kann die Welt selbst mit

¹¹⁹⁵ Cicero, *De natura deorum* II 121.

¹¹⁹⁶ Cicero, *De natura deorum* II 86.

¹¹⁹⁷ Vgl. Cicero, *De natura deorum* II 24: „*Omne igitur, quod vivit, sive animal sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.*“ Vgl. auch II 28: „*Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum*

einem Baum und einem Tier verglichen werden: „ut arbor[em], ut animal, in quibus nulla temeritas, sed ordo apparet et artis quaedam similitudo.“¹¹⁹⁸

8.2 Mensch als letzter Zweck, Endzweck, Physikotheologie, Ethikotheologie (§§ 82-86)

Kant integriert diese letztlich auf stoische Vorstellungen zurückgehende Schlussform von einzelnen zweckmäßigen Gebilden auf andere umgreifendere bis hin zu einem Weltorganismus bzw. Gesamtsystem in der Weise in sein Konzept, als im Verlauf der weiteren Argumentation verschiedene relativ auf bestimmte Zwecke hin bestehende „Einzelsysteme“ vorgestellt werden, die sich jedoch von einer höheren Perspektive her immer wieder als bedingt erweisen bzw. ihrerseits als Teile umgreifenderer Systeme verstanden werden müssen: erstens das System der Zwecke, das durch Menschen zustande gebracht wird, zweitens das System der Natur mit dem Menschen als letztem Zweck, an dem etwas befördert werden soll, und drittens das System der Schöpfung mit einem Endzweck, der unbedingt ist. Für die Argumentation entscheidend sind aufgrund ihrer Unterschiede insbesondere System 2 und 3.

Im Zuge der Thematisierung von System 2 in § 82 wird bereits System 1 angesprochen, wobei dieser Gedanke in § 83 näher ausgeführt wird. Der Gedanke ist folgender: Infolge der Restriktion der teleologischen Erklärung auf die reflektierende Urteilskraft und die Auflösung der Antinomie ist es möglich, ausgehend von der „objektiven Zweckmäßigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeschöpfe und ihrem äußern Verhältnisse zu einander, als zweckmäßig construirter Wesen“ sich „wiederum eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken“ (V 427), selbst wenn in der Erfahrung Phänomene auftreten, die sich vielleicht eher mechanisch erklären lassen. Innerhalb dieses Systems aller Naturreiche fungiert der Mensch als letzter Zweck in dem Sinne, dass die ihm insgesamt untergeordneten Naturreiche (Mineralien, Pflanzen, Tiere) zu seinem Gebrauch zur Verfügung stehen, so dass er innerhalb dieses Systems 1 als zwecksetzende Instanz fungiert. Fragt man, wer dem Menschen dieses zu welchem Zweck zur Verfügung stellt, wer also das System ermöglicht, so stößt man auf die Natur als zwecksetzende Instanz von System 2, die durch diese Ausrichtung der niederen Naturreiche insgesamt auf den Menschen etwas in ihm

etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis, quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse naturae, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea, quorum stirpes terra continentur, et nasci sit necesse et augescere.“ S. auch die schon auf S. 339 zitierte zentrale Stelle, an der der Begriff „ars naturae“ gebraucht wird. Vgl. weiter II 85-86.

¹¹⁹⁸ Cicero, *De natura deorum* II 82.

befördern will.¹¹⁹⁹ Eigentlich ist der Mensch also auch als letzter Zweck der Natur nur relativer Zweck. Denn wenn es etwas gibt, das an ihm durch die Tatsache, dass er der letzte Zweck der Natur ist, befördert werden soll, muss dasjenige, was befördert werden soll, entweder Endzweck oder auch seinerseits wieder für etwas anderes gut sein. Ersteres kann in der Natur nie der Fall sein, da es dort keine Endzwecke geben kann.¹²⁰⁰ Also liegt das, wozu die Beförderung durch die Natur letztlich gut ist, nicht mehr in der Natur selbst und ihrem System, sondern bereits in System 3.

Nochmal kurz zum Verhältnis der einzelnen „Systeme“: System 1 kommt ins Spiel, weil ein letzter Zweck der Natur für Kant dadurch ausgezeichnet sein soll, dass er es vermag, anderes zweckmäßig zu handhaben: Der Mensch aber ist „das einzige Wesen auf derselben (auf Erden, U. S.), welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann“ (V 427). Es gibt also ein „System der Zwecke“ innerhalb der Natur, für das der Mensch selbst das Ganze ist, was den Teilen als zwecksetzende Instanz vorangeht (System 1). Dass er dies kann, unterliegt der weiteren Zwecksetzung der Natur, die den Menschen mit eben dieser Eigenschaft ausgestattet hat, Systeme zu bilden (System 2). Da es sich aber bei dieser Eigenschaft nur um das handeln kann, was Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* „technische“ und „pragmatische“ Anlage nennt, ist mit diesem System noch nicht das letzte Wort gesprochen. Denn gegenüber dem Moralischen erweisen sich das Technische und Pragmatische als unfrei, weil sie immer durch heterogene Zwecksetzungen bestimmt sind.¹²⁰¹ Kant drückt das in der dritten Kritik dadurch aus, dass der Mensch zwar „betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur“ ist, dabei aber der weiteren Bedingung unterliegt („aber immer nur bedingt“), „daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.“ (V 431)¹²⁰² Hiermit leitet er

¹¹⁹⁹ Vgl. V 429: Dort ist die Rede von demjenigen, „im Menschen selbst, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll“.

¹²⁰⁰ Vgl. V 435: „Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinneswesen), wozu der in ihr selbst liegende Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre; und dieses gilt nicht bloß von der Natur außer uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden) [...]“

¹²⁰¹ Vgl. in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: „Unter den lebenden *Erdbewohnern* ist der Mensch durch seine *technische* (mit Bewußtsein verbunden-mechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine *pragmatische* (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und durch die *moralische* Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln) von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden [...]“ (VII 322)

¹²⁰² Vgl. auch V 443: „Was hilft's, wird man sagen, daß dieser Mensch so viel Talent hat, daß er damit sogar sehr thätig ist und dadurch einen nützlichen Einfluß auf das gemeine Wesen ausübt und also in Verhältniß sowohl auf

zu System 3 und somit einer Ebene über, auf der auch die Frage, wozu denn letztlich die Beförderung der technischen und pragmatischen Anlagen des Menschen durch die Natur gut sein soll, beantwortet werden kann. Was hat die Natur wiederum dazu bestimmt, an die Spitze der in ihr lebenden Wesen den Menschen zu stellen? Als Natur kann sie nur das bestimmen, was beim Menschen immer noch Bezug zum Natürlichen, und d. h. auch letztlich im Hinblick auf die Moral Heterogenen und Materiellen, hat: seinen technischen und pragmatischen Umgang mit anderen Menschen, Tieren und Sachen. Wenn nun an das natürliche System wiederum die Frage nach dem wozu? gestellt werden kann, bekommt auch die Natur letztlich den Status eines Mittels innerhalb eines Systems, dessen zwecksetzende Instanz nun die Schöpfung ist. Ebenso werden die Eigenschaften des Menschen, hinsichtlich derer er letzter Zweck der Natur ist, zu einem Mittel im Rahmen des Systems der Schöpfung.¹²⁰³ In diesem Sinne kann nach dem „Zweck, wozu die Natur selbst existiert (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß)“ (V 437), gefragt werden. Wenn ferner von einem „Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht“ (V 433), die Rede ist, so wird die Natur von der Schöpfungsperspektive her im Grunde als auf ihre eigene Überwindung hin angelegt angesehen.¹²⁰⁴ Es gibt also letztlich drei ineinander verschachtelte Systeme mit drei zwecksetzenden Instanzen: dem Menschen, der Natur und der Schöpfung.

Wie verhalten sich diese Feststellungen zu der kleinen Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1784, in der es ja die Dichotomie der Naturebene und der diese nochmals als Mittel gebrauchenden Schöpfung noch nicht gibt? Will man diese Frage beantworten, so muss bedacht werden, dass es sich bei der *Idee* einmal um eine populär gehaltene geschichtsphilosophische Abhandlung handelt, die zudem ein bestimmtes Thema behandelt. Situiert man das Thema im Gedankengang der dritten Kritik, so lässt sich dieses als geschichtsphilosophische Explikation des in der dritten Kritik in § 83 kurz beschriebenen Verfahrens der Natur, ihren letzten Zweck mithilfe der Mittel der „Cultur“, unterschieden in „Geschicklichkeit“ und „Cultur der Zucht (Disciplin)“ (V 431-432), zu erreichen, beschreiben. Verbunden wird damit der Gedanke von fortschreitender „Aufklärung“ (VIII 18, 21, 28, 30). Warum jedoch die Natur die Entwicklung der menschlichen Anlagen durch bestimmte

seine Glücksumstände, als auch auf Anderer Nutzen einen großen Werth hat, wenn er keinen guten Willen besitzt?“

¹²⁰³ Vgl. Kants Überzeugung, man könne „a priori beweisen: daß dasjenige, was etwa noch für die Natur ein *letzter Zweck* sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemals ein *Endzweck* sein könne.“ (V 426)

¹²⁰⁴ Vgl. auch die Aussagen, „daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann“ (V Anm. zu S. 434).

Mittel nur unter moralischer Vorgabe durchführen kann und insofern selbst noch von einem höheren Plan abhängt, im Hinblick auf den sie selbst zum Mittel wird, gehört nicht mehr zum Thema, sondern lediglich die Frage, „ob“ man „nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne“, eine Absicht, „aus welcher von Geschöpfen, die ohne Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plan der Natur möglich sei.“ (VIII 18) Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Geschichte der Entwicklung der Vernunftanlagen innerhalb der Menschengattung bzw. nach der Richtung, in die sich diese entwickeln (1. und 2. Satz). Zwar wird die Richtung durch eine teleologische Prämisse, in der eine bestimmte Naturabsicht formuliert wird (3. Satz), bestimmt: „Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst hervorbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinct, durch eigene Vernunft, verschafft hat.“ (VIII 19) Die weiteren Sätze führen aber keine neuen, die behauptete Naturteleologie näher bestimmenden, Prämissen in die Argumentation ein, sondern diskutieren die für die Erreichung der Absicht erforderlichen Mittel (4. Satz), damit verbundene Probleme (5.-7. Satz) sowie präzisierende Überlegungen im Hinblick auf die Naturabsicht (8. Satz). Der letzte Satz reflektiert über den Nutzen der Schrift selbst für die Naturabsicht (9. Satz). Für das Thema ist es also nicht erforderlich, die in Satz 3 formulierte Absicht der Natur irgendwie näher zu bestimmen oder im Hinblick auf den entfernteren Zweck dieser Absicht, die Entwicklung der Vernunftanlagen des Menschen, zu spezifizieren. Aus demselben Grund braucht nicht darüber reflektiert zu werden, was denn eigentlich mit „Natur“ genau gemeint ist. Dass hier eigentlich eine nicht weiter begründete Annahme über eine irgendwie geartete göttliche Instanz gemacht wird, braucht für den Skopos der Schrift nicht zu interessieren. Natur ist hier nicht mehr als ein unbestimmter Begriff für jegliche Form höherer Absicht und braucht daher ebenfalls nicht notwendig von Kant für identisch mit dem genauer umgrenzten Begriff einer teleologisch ausgerichteten und von der Schöpfung terminologisch unterschiedenen Natur in der dritten Kritik gedacht worden sein.

In der dritten Kritik hingegen spielt die Art und Weise der geschichtlichen Umsetzung dessen, worauf die Teleologie letztlich hinausläuft, nur eine untergeordnete Rolle, die genaue Bestimmung aller mit der Teleologie verbundenen Fragen und insbesondere die Rechtfertigung der Annahme eines dafür in Anspruch genommenen Subjekts und dessen Eigenschaften ist hingegen Thema. So liegt der Grund der Erweiterung der teleologischen Fragestellung letztlich in der Tatsache, dass die bisherige auf die Natur beschränkte Untersuchung durch die

Einführung der Technik-Analogie im Zusammenhang mit organisierten Produkten eine Fragestellung ins Leben gerufen hat, die mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr zu lösen ist, sondern einen Überschnitt sowohl in eine andere Dimension, die Moral, als auch – damit verbunden – zu einer anderen Methode, der Ethiktheologie, erfordert. Denn infolge der gedanklichen Einführung eines technisch verfahrenen höheren Verstandes zur Lösung konkreter Probleme (der Erklärung der Möglichkeit von organisierten Produkten) ist es erforderlich, diese Analogie strikt zuende zu denken, d. h. „da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muß, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muß auch in eben demselben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der diesen productiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind.“ (V 434-435; Unterstreichungen von mir, U. S.) Der Gang der Schrift demonstriert somit selbst die Eigentümlichkeit des Begriffs von Zweckmäßigkeit, der, „den Übergang von der Denkungsart nach den Principien der einen (der Natur, U. S.) zu der nach Principien der anderen (der Freiheit, U. S.) möglich macht.“ (V 176) Kant attestiert somit der bisher auch von ihm selbst angewandten Methode einen Mangel hinsichtlich der Tauglichkeit zur Lösung von Problemen, die sie selbst aufgeworfen hat: Wenn man nämlich die Technikeranalogie einführt, muss sie auch konsequent bis zum Ende durchgeführt werden, d. h. es muss letztlich auch nach dem Endzweck gefragt werden, den der Techniker bzw. die Natur als Technikerin bei der Herstellung ihrer Produkte verfolgt hat. Dieser liegt jedoch nicht mehr innerhalb der Natur, für deren Erklärung die Analogie aber ursprünglich eingeführt worden war. Auf den Seiten 438-440 der Akademieausgabe wird die Unzulänglichkeit der Physikotheologie innerhalb eines Ensembles von drei grundsätzlich möglichen Konsequenzen, die sich ergeben, wenn man nach „bloß theoretischen Principien des Vernunftgebrauchs“ (V 440), d. h. im Rahmen der Physikotheologie, versucht, ausgehend von Zwecken in der Natur auf Gott zu schließen, beleuchtet. Physikotheologie ist für Kant ein theoretisches Verfahren, das ausgehend von dem von ihm zur Erklärung der „Technik der Natur“ eingeführten höheren Verstand schon Aussagen über die Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten eines endgültigen Gottesbegriff macht. Die folgenden Untersuchungen sollen zunächst genauer auf dieses Ensemble eingehen und zeigen, dass man bei genauer Betrachtung des kantischen Textes der dritten Kritik und unter Hinzunahme weiterer Äußerungen diesen Positionen antike Protagonisten und auch neuzeitliche Philosophen zuordnen kann. Nur ein Bruchteil der Belege, mit deren Hilfe im Folgenden eine Art historisches Schema herauspräpariert werden soll, das in gewisser Weise den von Kant selbst in der ersten Kritik aufgestell-

ten ähnelt, findet sich in der dritten Kritik selbst. Auf mögliche Gründe für diese Tatsache soll nach der Erstellung des Schemas selbst eingegangen werden.

8.3 Homer, Hesiod / Anaxagoras, Sokrates, Stoa und Reimarus / Xenophanes und Spinoza

Die von Kant erwähnten Positionen, auf die die Physikotheologie zwangsläufig führt, lassen sich wie folgt sortieren:

1. Man nimmt mehrere Götter (oder auch einen Gott) als Urheber der beobachteten Zwecke an, die entsprechend der dort beobachteten Zweckwidrigkeiten in ihrer Vollkommenheit eingeschränkt werden müssen. Die Zwecke werden zwar real gedacht, ihre Ursache jedoch letztlich anthropomorph (Homer und Hesiod, Humes Philo¹²⁰⁵). Dieser Gottesbegriff ist extrem unbestimmt hinsichtlich der spezifisch göttlichen Attribute und entspricht darin dem im Grunde noch völlig unbestimmten Deismus der *Kritik der reinen Vernunft*, wo ebenfalls davon die Rede ist, es existiere „eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch *Fruchtbarkeit*, sondern, als Intelligenz, durch *Freiheit* die Ursache der Welt sein muß.“ (KrV A 625 / B 653)
2. Man kritisiert die eingeschränkten Gottesbegriffe der ersten Position als anthropomorph und nimmt einen Gott an, dem man willkürlich alle Vollkommenheit zuschreibt, obwohl die Erfahrung eigentlich nicht dazu berechtigt (Anaxagoras, Reimarus u. a. = Theismus).
3. Man erklärt die Zweckmäßigkeit für Schein und nimmt ein subsistierendes Einheitsprinzip an, dem die Naturgegenstände insgesamt inhärieren oder das den Naturgegenständen inhäriert. Der Anthropomorphismus verschwindet ebenfalls, die Zwecke aber auch (Xenophanes, Spinoza = Spinozismus).

Die Trias lässt sich auch als Dualität beschreiben, da nämlich Position 1 und 2 beide von Zwecken Gebrauch machen und somit zum „Realismus“ der Zweckmäßigkeit zu rechnen

¹²⁰⁵ Vgl. Hume 1976, 192 – *Dialogues concerning natural religion* V: „And what Shadow of an Argument continu'd *Philo*, can you produce, from your Hypothesis, to prove the Unity of the Deity? A great Number of Men join in building a House or Ship, in rearing a City, in framing an Commonwealth: Why may not several Deities combine in contriving and framing a World? This is only so much greater Similarity to human Affairs. By sharing the Work among several, we may so much farther limit the Attributes of each, and get rid of that extensive Power and Knowledge, which must be suppos'd in one Deity, and which, according to you, can only serve to weaken the Proof of his Existence. And if such foolish, such vicious Creatures as Man can yet often unite in framing and executing One Plan, how much more those Deities oder Demons, whom we may suppose several Deegrees more perfect?“ Kant war Humes Text in den in Abschnitt 5.2.3 dieses Teils angegebenen Referaten und Übersetzungen bekannt.

sind, Position 3 hingegen einen „Idealismus“ der Zweckmäßigkeit vertritt (vgl. V 440). Interessant ist nun, dass Kant diese Dualität von fehlgehenden Möglichkeiten bereits in der Antike vorgebildet sieht.

Die entscheidende Stelle in der *Kritik der Urteilskraft*, an der jedoch – aus einem bestimmten, noch zu zeigenden, Grund – nur Position 1 und 3 vorkommen (s. dazu u. S. 396 und S. 399), ist nicht leicht zu verstehen. Sie soll deshalb ausführlich zitiert werden, wobei die Unterstreichungen bereits wichtige Stellen für die folgende Klärung markieren:

„Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als theils ihrem Vermögen, theils den Absichten und Willensmeinungen nach sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuthen. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmäßige und Zweckwidrige in ihr wenigstens für unsere Einsicht sehr gemischt antrafen und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohlthätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkürlichen Idee eines höchstvollkommenen Urhebers anzunehmen: so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, so fern sie nämlich nach Maximen des bloß theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfahren. Andere, die als Physiker zugleich Theologen sein wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, daß sie für die absolute Einheit des Principis der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelst der Idee von einem Wesen sorgten, in welchem als alleiniger Substanz jene insgesamt nur inhärirende Bestimmungen wären: welche Substanz zwar nicht durch Verstand Ursache der Welt, in welcher aber doch als Subject aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre; ein Wesen folglich, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge wegen der Einheit des Subjects, von dem sie bloß Bestimmungen sind, auch ohne Zweck und Absicht nothwendig sich aufeinander zweckmäßig beziehen mussten. So führten sie den Idealismus der Zweckursachen ein: indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmäßig verbundener Substanzen statt der Causalabhängigkeit *von einer* in die der Inhärenz *in einer* verwandelten; welches System in der Folge, von Seiten der inhärirenden Weltwesen betrachtet, als Pantheism, von Seiten des allein subsistirenden Subjects als Urwesens (späterhin) als Spinozism, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflösete, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur bloßen Mißdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.“ (V 439-440)

Wer sind hier „die Alten“? Wer tadelt sie? Wer sind die „anderen“? Sind es andere „Alte“ oder überhaupt „andere“ und was hat Spinoza damit zu tun?

Als protagonistischer Tadler des Polytheismus gilt allgemein Xenophanes. Er warf Homer und Hesiod vor, sie hätten die Götter fälschlicherweise mit menschlichen Schwächen ausgestattet¹²⁰⁶ und setzt dagegen: *εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος / οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὔδ' ὄνομα*.¹²⁰⁷ Diese Zusammenhänge konnte Kant bei Brucker lesen, wo es über Xenophanes heißt: „Scilicet cum fabulae Homeri & Hesiodi Deorum fraudes, bella & seditiones memorent, quae notioni Xenophanis de Diis e diametro repugnabant, eas, ut & alii philosophi

¹²⁰⁶ Vgl. DK 21 A 12 und 21 B 11, 12, 14, 15, 16.

¹²⁰⁷ DK 21 B 23.

fecerunt, improbavit, & quae ait LAERTIVS, carmina contra eos scripsit, eaque, quae de Diis tradidere, exagitavit.“¹²⁰⁸ Auch wird der Tadler dort gleichzeitig als einer von Kants „anderen“ (Alten) erwiesen, der gegen den anthropomorphen Polytheismus das Prinzip der einen göttlichen Substanz setzt, der alles andere inhäriert: „Deus est hoc unum, incorporeum, aeternum, cujus substantia globosa est; nihil illud cum hominibus commune habet, totum cernit, totum audit, non tamen respirat. Simulque est omnia, mens, prudentia, aeternitas. [...] Nec corpore nec animo hominibus Deus comparandus est, qui nec formam & faciem habet hominis, nec affectibus humanis obnoxius est.“¹²⁰⁹ Verwirrend ist jedoch Kants Hinweis auf die Physiker, die zugleich Theologen gewesen sein sollen, denn ihm gilt – in Übereinstimmung mit Brucker¹²¹⁰ – als erster Physiker Thales: „Der unter den sieben Weisen, von dem man die Wissenschaft herleitet, heißt *Thales*, mit dem Beinamen der Physiker.“ (XXVIII 535) Als Schüler Thales’ jedoch gilt auch Anaxagoras (vgl. XXVIII 535), über welchen Kant referiert, er sei zugleich „der erste Philosoph, welcher auch Theologie lehrte“ (XXIV 699), gewesen. Auch der *Kritik der praktischen Vernunft* zufolge findet man „über den *Anaxagoras* keine deutliche Spuren einer reinen Vernunfttheologie“ (V 140) und in der *Metaphysik K₂* wird behauptet: „Anaxagoras und Sokrates¹²¹¹ schlossen aus den zweckmäßigen Formen auf einen lebendigen Gott.“ Alles dies deutet gegen Xenophanes darauf hin, dass Kant mit einem von den „anderen“ (Alten) Anaxagoras gemeint haben könnte.¹²¹² Ein solcher Bezug der relevanten Stelle aus der dritten Kritik ist jedoch aus folgenden Gründen nicht möglich: Obwohl Kant Anaxagoras als ersten Vernunfttheologen in Anspruch nimmt, betont er auch immer wieder als sein Charakteristikum die Annahme eines Verstandes im Zusammenhang mit Zweckmäßigkeit. So heißt es in vermutlich vermittelter¹²¹³ Anspielung auf Platons *Phaidon*, wo vom

¹²⁰⁸ Brucker 1742, I 1145. Aber auch bei Pierre Bayle konnte er lesen: „Er (Xenophanes, U. S.) machte Verse wider den Homer und Hesiodus, wegen der Thorheiten, welche sie von den Göttern gesungen haben. Er behauptete, einen Grundsatz, welchen die heidnische Religion ganz und gar zu Grunde richtete, daß es nämlich eben so gottlos sey, zu behaupten, daß die Götter geboren würden, als daß sie stürben; weil es in beyden Fällen gleich wahr seyn würde, daß ihr Daseyn nicht ewig wäre. Dieser Grundsatz ist höchst wahrhaftig, und der Lehre von der Menschwerdung nicht zuwider.“ (Bayle 1740-1742, IV 523)

¹²⁰⁹ Brucker 1742, I 1148.

¹²¹⁰ Vgl. Brucker 1742, I 465: „His praemissis jam philosophiam Thaletis considerabimus. Ea vero potissimum circa naturalium contemplationem versata est, licet de incorporeis quoque rebus & scientiis mathematicis sollicitus fuerit: moralem vero philosophiam non nisi ἐξωτερικῶς attigit, & ex more seculi sui sententiis atque apophthegmatibus illustravit. Et haec quoque causa est, cur Ionici vocari soleant physici, eo quod de natura mundi philosophati fuerint, curque Thales dicatur princeps physicorum apud TERTULLIANUM, *primusque* audiat CICERONI *qui de rebus naturalibus quaesiverit*.“

¹²¹¹ Vgl. Xenophon, *Memorabilia* I 4.

¹²¹² So auch Giordanetti in der Anmerkung zur Stelle in der von Klemme 2001 herausgegebenen Ausgabe (Kant 2001, Anm. zu S. 366,11 auf S. 467: „Kant denkt an Anaxagoras“.

¹²¹³ Vielleicht bezog Kant seine Kenntnis der relevanten *Phaidon*-Stelle (97d-e) aus Gottscheds Übersetzung von Pierre Bayles *Historischem und Critischen Wörterbuch*, wo die Stelle übersetzt wird. Folgende Stelle könnte z. B. Kants Zuschreibung der Annahme einer „einzige[n] vernünftige[n] (Weltursache, U. S.), die *alle Vollkommenheit* hat“ (V 149), erklären: „Ich hatte also, mit einer außerordentlichen Freude, endlich in diesem Werke des Anaxagoras einen Meister zu finden, der mich die Ursachen aller Dinge lehren würde; und mir zeigen, ob die

νοῦς des Anaxagoras und dessen Bedeutung für die philosophische Entwicklung des Sokrates gesprochen wird, im Anschluss an die bereits zitierte Stelle: „Anaxagoras und Socrates schlossen aus den zweckmäßigen Formen auf einen lebendigen Gott. Aristoteles konnte den Begriff von *summa intelligentia* nicht herausbekommen, aber da kam der Beweis des Socrates zu Hülfe; denn Zwecke kann sich nur ein Wesen denken, das Verstand hat.“ (XXVIII 787) Auch in der *Kritik der Urteilskraft* selbst wird „Anaxagoras“ im Zusammenhang mit Schlüssen „aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckmäßigkeit“ (V 363) erwähnt. An der relevanten Stelle der *Kritik der Urteilskraft* geht es jedoch um ein Prinzip, das gerade nicht mehr durch den Besitz von Verstand ausgezeichnet sein soll und dadurch die Rede von Zwecken zum Schein macht. Hiermit kann also nicht mehr auf Anaxagoras angespielt werden. Dass aber gerade die Leugnung von Zwecken, die für Kant das entscheidende Charakteristikum des Spinozismus ist (vgl. V 391-392, 393-394), für ihn auch auf Xenophanes als antiken Protagonisten dieser Auffassung führt, ist aus Folgendem heraus zu belegen: Bei Brucker kann man lesen, dass es offenbar seit Beginn des 18. Jahrhunderts eine Diskussion darüber gab, ob Spinoza von Xenophanes beeinflusst sei bzw. sein System mit dessen Gedanken Ähnlichkeiten aufweise. An den relevanten Stellen heißt es:

„Cum enim omnia ad id redeant, quid per unum, ens, aeternum, infinitum, Deum, mentem, intelligatur, ejus autem significatio varia esse queat, factum inde est, ut viri docti in diversas de hac Eleatica metaphysicae parte sententias discederent. Et P. BAYLE quidem, ut erat in veterum assertis, in systematis formam redigendis, supra modum acutus & ingeniosus, Xenophanis placita adductis veterum testimoniis suffultis, ita ordinavit & explicuit, ut Spinozae impietati praelusisse videri potest (Kants „[späterhin] als *Spinozism*“, U. S.), asserendam esse unicam substantiam totius universi, inque ea omnia tanquam modificationes contineri (Kants „Wesen [...], in welchem als alleiniger Substanz jene insgesamt nur inhärierende Bestimmungen wären“, U. S.).“

Es folgt die Nennung weiterer Autoren, die diesen Vergleich gemacht haben:

„Quam explicationem post eum secuti sunt magni in his litteris viri IO. FR. BVDDEUS, GOTTFR. OLEARIS, IO. CHRIST. WOLFIVS, V. E. LOESCHERUS, IO. GOTTFR. WALTHERUS.“

Interessanterweise zieht Brucker nun noch eine ganze Reihe antiker Philosophen zum Vergleich heran, in deren Sinne man ebenso sprechen könnte: Pythagoras, die Stoiker und Platon:

„Quia vero unum sensu Pythagoreo dici potest universum, eo quod Deum & materiam non initio tantum chaos continuerit, sed & hanc ille necessario & formali atque essenziali vinculo, tanquam anima penetrat & permeet, qua ratione & Stoici Deum, mundum, universum, unum dixere; hinc Xenophanes Spinozae praeceptis aliis viris

Erde rund oder flach sey, und darauf den Grund, von dem, was er bestimmt hätte, und wie ich glaubte, daß dieser Grund den Begriff der allerhöchsten Vollkommenheit zur Richtschnur haben müßte; so hoffte ich, daß er mir zeigen würde, es wäre der Zustand, darinnen die Welt ist, der beste, den sie haben könnte, und daß, wenn er sie in den Mittelpunkt setzte, er darthun würde, warum dieses die beste Stellung unter allen sey.“ (Bayle 1740-1742, I 219) Für weitere mögliche Quellen vgl. Brucker 1742, I 212-213, 502-508, 525, 556, 557, 560-562.

eruditio non tam affinis videtur, quod non universi materiam unum esse dicebat, sed universitatem quidem unam esse, Deum autem rebus inesse omnibus (συμφυῆ τοῖς πᾶσι ut habet SEXTUS EMPIRICUS) affereret, quam ei mentem tribuit magnaue eruditione hanc Xenophaneae metaphysicae explicationem ornat cel. MOSHEMIVS. Tandem & sensu Platónico unum sumi cum queat, quo unum dicuntur omnia, quatenus ab uno aeterno & infinito principio promanant, & ex eo proficiscuntur, inque eo tanquam in radice fonteque suo extant, hoc sensu pie magis Xenophanes praecepisse dicitur SIMPLICIO, qui, laudato Theophrasto autore, ait Xenophanem haec non ut physicum scripsisse, sed tantum ut metaphysicum & theologum (vgl. Kants „[a]ndere, die als Physiker zugleich Theologen sein wollten“, U. S.), & de ordine causarum disseruisse.¹²¹⁴

Die Diskussion entstand offenbar im Ausgang von einer Cicerostelle in *De natura deorum*, wo dieser Folgendes über Xenophanes berichtet: „Tum Xenophanes, qui mente adiuncta omne praeterea, quod esset infinitum, deum voluit esse, de ipsa mente item reprehenditur ut ceteri, de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens neque coniunctum potest esse.“¹²¹⁵ Bayle behauptet nun über Xenophanes: „Er hatte von der Natur Gottes eine Meynung, welche von dem Spinozismus nicht weit abgeht.“¹²¹⁶ Ebenso sieht er Parallelen zwischen den Stoikern und dem Spinozismus¹²¹⁷ sowie vielen anderen Philosophen¹²¹⁸ und kommentiert ferner: „Es hat Philosophen gegeben, welche Gott den Verstand abgesprochen haben. Siehe bey dem Artikel **Spinoza** die Anmerkung (A).“¹²¹⁹ Dort¹²²⁰ ist nun nicht mehr von Xenophanes die Rede, den Cicero ja in dem Zitat wegen der Unmöglichkeit der Verbindung von mens und infinitas bzw. Gott tadelt, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil Bayle der Meinung ist, Cicero habe Xenophanes nicht verstanden, denn es sei „viel wahrscheinlicher, es habe Xenophanes sagen wollen, daß Gott nichts anders sey, als die mit Verstande vergesellschaftete Unendlichkeit der Natur.“¹²²¹ Buddeus setzt sich mit diesem Gedanken Bayles auseinander und vertritt die Meinung, Cicero habe Xenophanes schon richtig und eben gerade in dem von Bayle dagegen gesetzten Sinne verstanden. Unter Anführung eines weiteren Cicerozitats gelangt er zu der Feststellung, gerade darin liege das Spinozistische an Xenophanes: „Ecce! Spinozismus manifestus, *unum esse omnia*, hoc est vnam saltem esse substantiam, rerum autem, quam percipere videmur varietatem, nihil aliud esse quam vnus, siue substantiae modificationes.“¹²²² Vermutlich hat Kant in diesem Diskussionsrahmen Anregungen für seine eigene

¹²¹⁴ Brucker 1742, I 1148-1149.

¹²¹⁵ Cicero, *De natura deorum* I 28.

¹²¹⁶ Bayle 1740-1742, IV 523 und die näheren Ausführungen auf S. 524.

¹²¹⁷ Vgl. Bayle 1740-1742, IV 263.

¹²¹⁸ Zu Bayles „stratégie philosophique“, in der Geschichte „une sorte de panspinozisme éternel“ aufzuspüren, der sich durch die Artikel des *Dictionnaire* zieht vgl. die Ausführungen Charles-Dauberts und Moreaus in der Einleitung zur Ausgabe der Schriften Bayles über Spinoza (Bayle 1983, 9-10).

¹²¹⁹ Bayle 1740-1742, IV 524.

¹²²⁰ Vgl. Bayle 1740-1742, IV 263.

¹²²¹ Bayle 1740-1742, IV 524.

¹²²² Buddeus 1701, 10 – *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam* § 7. Ich zitiere hier einmal die gesamte Argumentation in & 7 im Zusammenhang: „Eleaticae Sectae auctor conditorque fuit, XENOPHANES Colophonius, quem aperte Spinozismi accusat PETRVS BAEIVS, vir ad augendum Atheorum numerum ceteroquin haud adeo pronus. M. TULLIVS CICERO, sententiam eius ita edisserit:** (Am Rand steht: *lib.I.de Nat.Deor.p.m.1168*) *Xenophanes, qui mente adiuncta, omne praeterea quod esset infinitum, Deum voluit esse, de*

Auffassung des Verhältnisses von Xenophanes und Spinoza bekommen. Welche Schriften er genau gelesen hat, braucht hier nicht im Detail untersucht werden. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erwähnt Büsching die Diskussion um Xenophanes' Spinozismus bereits in seinem grundlegenden *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*¹²²³. Bayle, Brucker und Büsching kannte Kant sicher. Im Detail scheint er sich dem Tadel Ciceros in folgendem Sinne anzuschließen: Xenophanes' Konzept führt letztlich dazu, Gott den Verstand abzusprechen. Im Einzelnen sortiert Kant die Geschichte nach eigenen Maßstäben. Denn bis auf die beiden Pole Xenophanes und Spinoza differieren, wie gesehen, die Spinozismusbezeichnungen erheblich. Kant folgt keinem der vorgegebenen Muster: Bayle setzt die Diskussion mit dem Vergleich zwischen Xenophanes und Spinoza in Gang. Buddeus durchsucht – wohl im Großen Ganzen Bayle folgend – die Philosophiegeschichte angefangen von Xenophanes nach Spinozisten, nimmt jedoch Demokrit, Epikur und Platon ausdrücklich davon aus. Von Brucker wird Xenophanes zum Inaugurator einer Denkform stilisiert, die sich über Pythagoras, Platon und die Stoiker bis letztlich hin zu Spinoza durchgehalten hat. Kant erwähnt nur die Anfangs- und Endpunkte einer Tradition, die durch seine Kritik abgelöst werden soll, nicht jedoch die Mittelglieder (Pythagoras, Platon, Stoa). Außerdem legt er im Unterschied zu seinen Vorgängern den Akzent ausdrücklich auf den Gesichtspunkt der Leugnung von Zwecken und einer damit verbundenen Absicht eines Verstandes. Dass Kant unter einem anderem As-

ipsa mente idem reprehenditur ut ceteri; de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens, neque coniunctum esse potest. Non satis mentem XENOPHANIS assecutum esse TVLLIUM sibi persuadet BAEIVS, quam rectius expresserit MINUTIVS FELIX: Xenophanem notum est omne infinitum cum mente, Deum tradere. Ex infinito enim & mente hic vnum quidam coniunctum facit, cum discernere contra ea ac separare ex sententia XENOPHANIS videatur CICERO. Mihi tamen nihil aliud innuere videtur CICERO, quam MINUTIVS FELIX. Quicquid huius sit, mentem cum infinito eum coniunxisse, ex alio CICERONIS loco patet, quo haud obscure innuit, vnam saltem substantiam admississe XENOPHANEM. Anaxagorae enim cum adduxisset sententiam, addit (Am Rand steht: *Academ. Quaest. I. II. p. 1044.*): *Xenophanes paulo etiam antiquior, unum esse omnia, neque id esse mutabile, & id esse Deum, neque natus vsquam, & sempiternum, conglobata figura.* Ecce! Spinozismus manifestus, *vnum esse omnia*, hoc est vnam saltem esse substantiam, rerum autem, quam percipere videmur varietatem, nihil aliud esse quam vnus, sive substantiae modificationes. ARISTOTELES* (am Rand steht: *Metaphys. I. I. c. V.*) eandem illi tribuit sententiam. De obscuritate enim eius cum nonnulla conquestus esset, subiungit: *ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας, τὸ ἐν εἶναί Φησι τὸν Θεόν: Sed ad totum coelum respiciens, ipsum vnum ait esse Deum.* Hisce omnibus & EUSEBII* (am Rand steht: *Praeparat. Ev. I. I. cap. VIII.*) testimonium adiicit BAEIVS, quo eidem Philosopho hanc quoque sententiam tribuit, Deum *ἀκούειν, καὶ μὴ κατὰ μέρος, in universum audire ac cernere, non vero per partes.* Sed lubricum hoc esse argumentum ipse non diffitetur, cum sensus allati dicti hic quoque esse possit, Deum vno & generali velut intuitu, non per ideas particulares, res cognoscere. Interim manifestum satis est dictis, XENOPHANEM iur Spinozismi argui. Nec obstat, quod alias quasdam fouerit opiniones, quae cum hac eius hypothesi non commode conciliari queant. Fuit enim hoc commune veterum vitium, systemata male cohaerentia sibi formare: paucissimique solliciti de eo fuerunt, quo pacto sententias, quas defendebant, inter se connectere & in iustum redigere ordinem possent: id quod infinitis, si opus esset, comprobare posset exemplis. Deinde quid mirum XENOPHANEM hoc contigisse, cum nec ipse SPINOZA, quantumvis ingenio valens ab hoc vitio immunis fuerit, sed talia passim docuerit aut egerit, quae *ἀσύντακτα* plane sunt, & cum praecipua eius hypothesi conciliari nulla ratione possunt." (Buddeus 1701, 10-11)*

¹²²³ Vgl. Büsching 1772-1774, I 104-105 – *Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtiger Lehrsätze derselben* § 39: „Bayle sucht ausführlich zu beweisen, daß Xenophanis Lehre von Gott einerley mit derjenigen sey, die nachmals **Spinoza** vorgetragen hat, und dieser Meynung sind **Buddeus**, **Joh. Christ. Wolf**, **Löscher**, und andere beygetreten: es haben aber **Mosheim** und **Brucker**, den **Xenophanes** gegen diese Beschuldigung vertheidiget: [...]“

pekt als dem der Wahl eines Einheitsprinzips, das jedoch nicht durch Verstand ausgezeichnet ist, auch eine Parallele zwischen Epikur und Spinoza herstellt, soll am Ende von Kapitel 9 zur Sprache kommen.

Vergleicht man die (auf S. 390 zitierte) relevante kantische Passage in der *Kritik der Urteilkraft* mit dem dort unmittelbar Vorhergehenden, so nennt Kant insgesamt¹²²⁴ die oben schon erwähnten drei Positionen. Im Gegensatz zur Dualität von Realismus (1 und 2) und Idealismus (3) könnte man die Dualität auch zwischen Polytheismus (1) und zwei Varianten des Monotheismus (2 und 3) sehen. Für Ersteren werden keine Protagonisten angeführt, vermutlich aber denkt Kant an die von Xenophanes kritisierten Dichter Homer und Hesiod. Als antike Protagonisten für die Position derjenigen Physikotheologen, die demgegenüber ein einziges verständiges Wesen annehmen, dem sie jedoch leichtfertig alle Vollkommenheit zuschreiben, und daher im Grunde als Theisten ein unzureichend gewonnenen Gottesbegriff vertreten, gelten Kant an anderen Stellen Anaxagoras und Sokrates¹²²⁵ und als zeitgenössische Vertreter hat Kant vermutlich Reimarus im Blick.¹²²⁶ Erstaunlich ist, dass Kant die polytheistische Position gegenüber der monotheistischen, die einen Realismus vertritt, nicht als defizitär, sondern sogar eher als konsequenter¹²²⁷ begreift, denn aus theoretischer Perspektive gibt es gute Gründe für eine Kritik an einem einheitlichen Gottesbegriff, der der Erfahrung entnommen ist:

„Wenn man in der Geschichte der griechischen Philosophie über den *Anaxagoras* hinaus keine deutlichen Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darin gelegen, daß es den älteren Philosophen an Verstande und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Speculation wenigstens mit Beihülfe einer ganz vernünftigen Hypothese sich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher sein, als der sich von selbst jedermann darbietende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedener Weltursachen eine einzige vernünftige anzunehmen, *die alle Vollkommenheit hat?* Aber die Übel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu sein, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten sie darin eben Verstand und Einsicht, daß sie sich jene nicht erlaubten und vielmehr in den Naturursachen herum

¹²²⁴ Hinzugenommen werden muss die Position, die „es für nichts“ hält, „in einer Theorie den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkürliche Zusätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat *viel* Vollkommenheit anzunehmen (und was ist viel für uns?), sich da befugt hält, *alle mögliche* vorauszusetzen: so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen.“ (V 438)

¹²²⁵ In der *Kritik der Urteilkraft* selbst kommt Sokrates nicht vor, sondern nur Anaxagoras an einer Stelle (V 363). Zu Anaxagoras vgl. jedoch auch V 140 und zu beiden insgesamt das Folgende.

¹²²⁶ Vgl. V 476-477: „Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswert. Es thut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein *Reimarus* in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben.“

¹²²⁷ Vgl. V 444, wo von der Physikotheologie gesagt wird, dass sie, wenn sie „consequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine *Dämonologie*, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.“ Schon V 439 wird gesagt, dass die Polytheisten „nach Maximen des bloß theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfahren.“ Wenig später versteht Kant unter „**Dämonologie**“ eine „anthropomorphistische[n] Vorstellungsart des höchsten Wesens“ (V 459).

suchten, ob sie unter ihnen nicht die zu Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen antreffen möchten.“ (V 140; Unterstreichungen von mir, U. S.)

Die Stelle zeigt, dass Kant der Meinung war, die Polytheisten hätten im Grunde das Problem gut erfasst, das sich beim leichtfertigen Schluss der Monotheisten ergibt, sie haben nur ihrerseits wiederum daraus falsche Schlüsse gezogen, weil sie nur theoretisch gedacht haben. Dass an der relevanten Stelle der dritten Kritik, wo von den getadelten Alten, Xenophanes und Spinoza geredet wird, die Variante des Anaxagoras nicht erscheint, mag daran liegen, dass Kant sich hier auf die Darstellung der „konsequentesten“ Positionen beschränkt, die es aus theoretischer Perspektive überhaupt geben kann: die Akzeptanz von Zwecken in der Welt und ein der Defizienz dieser Welt entsprechendes Gottesbild oder ein nichtdefizitäres Gottesbild zusammen mit der Leugnung von innerweltlichen Zwecken.

Doch in welche dieser beiden Richtungen würde sich Kant selbst einordnen? Er geht nicht den Weg Humes, der am Ende des sechsten Teils der *Dialogues Philo* zu einem skeptischen Schluss hinsichtlich der näheren Bestimmung des göttlichen Prinzips kommen lässt: Ob es nun ein einziges vollkommenes Wesen ist oder mehrere Götter wie bei Hesiod, kann nicht entschieden werden. Auf Spinoza geht Hume nicht ein¹²²⁸. Bei Kant sieht es zunächst so aus, als wenn man auf theoretischem Wege letztlich auch zum Skeptizismus geführt würde, obwohl es ja, wie gesehen, Unterschiede hinsichtlich der Konsequenz unter den Modellen gibt. Die entscheidende Richtung wird jedoch letztlich durch den moralischen Gottesbeweis vorgegeben, der den physikotheologischen ergänzt und mit dessen Hilfe – aber auch durch ihn allein – ein vollbestimmter Gottesbegriff erreicht werden kann.¹²²⁹ Soll eine derartige Ergänzung möglich sein, so muss Kants Vorliebe unter den vorgestellten aus der Theorie abgeleiteten Positionen einer solchen gelten, die für die Erweiterung der Moral am geeignetsten ist. Die spinozistische fällt völlig weg, weil es Kant ja gerade um Zwecke geht. Die polytheistische jedoch ist auch nicht möglich, weil Kant an keiner Stelle davon spricht, mehrere Götter anzunehmen. Betrachtet man genauer seine Aussagen zu Anaxagoras, Sokrates und den Stoikern, so hat sich Kant wohl bis zu einem gewissen Grade in ihrer Tradition bzw. in dem, was er dafür hält, verortet. Er selbst bringt jedoch die „kritische“ Perspektive mit, indem er seinen Gottesbegriff auf eine dem jeweils nötigen Vergleichspunkt angemessene Analogievorstel-

¹²²⁸ Vgl. Hume, 1976, 201 – *Dialogues concerning natural religion* VI.

¹²²⁹ Vgl. V 478: „Der moralische Beweisgrund vom Dasein Gottes *ergänzt* aber eigentlich auch nicht etwa bloß den physisch-teleologischen zu einem vollständigen Beweise; sondern er ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Überzeugung aus dem letzteren *ersetzt* [...]“ Die „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ beschreibt jedoch den Weg vom ersten Aufmerksamwerden auf Zwecke – der Konfrontation mit Naturzwecken – bis hin zu den letzten Konsequenzen – dem Überschnitt zur Moral –, die damit verbunden sind.

lung der reflektierenden Urteilskraft reduziert bzw. dort, wo die Alten bereits von Gott sprachen, dies noch nicht tut, sondern lediglich von einem höheren Verstand. Dass Anaxagoras für Kant wohl der erste Philosoph gewesen sein muss, der die „Technik der Natur“ entdeckt hat, wird in der *Religionslehre Pölitz* deutlich:

„Schon Anaxagoras wollte aus den Kunstwerken der Natur das Dasein Gottes beweisen, nämlich er verglich, Werke der Kunst mit den Werken der Natur und suchte nicht die Weltursache sich zu denken, sondern ein lebendiges Wesen und sagte, so wie wir einen Urheber haben, also auch diese.“ (XXVIII 1144)

„Sie (die Physikotheologie, U. S.) ist von sehr vielen bearbeitet worden. Schon *Anaxagoras* und *Sokrates* legten sie bei ihren Unterweisungen zum Grunde. Sie hat den Nutzen, daß sie das höchste Wesen, als die höchste Intelligenz, und als den Urheber von Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit darstellt. Sie ist dem ganzen Menschengeschlechte angemessen; denn sie kann Anschaulichkeit haben und unsere Begriffe von Gott aufklären. Ich kann aber hier, welches wohl zu merken ist, keinen bestimmten Begriff haben, denn die Vollständigkeit des Alls kann nur die Vernunft sich vorstellen. Ich sehe hier Macht; aber kann ich bestimmt sagen: das ist Allmacht, oder der höchste Grad der Macht? Ich kann daher nicht schließen auf eine Vollkommenheit der höchsten Art.“ (XXVIII 1004)

An anderer Stelle werden neben Anaxagoras und Sokrates noch die Konsequenzen, die Epikur und die Manichäer (?) zogen, erwähnt.

„Aber so kann ich aus der gegenwärtigen Welt, ich mag immerhin die Größe, Ordnung, die kettenmäßige Verbindung aller Dinge bewundern, nicht schließen: daß nur ein Wesen sie hervorgebracht habe, es könnten ja auch wohl mehrere mächtige Wesen seyn, deren jedes sein Feld zu bearbeiten Lust gehabt hätte. Aus der Erfahrung von der Welt kann ich das wenigstens nicht widerlegen. Aber daher haben die Alten, die bei ihren Beweisen von Gott das, was sie von der Welt erfuhren, zum Grund legten, so ganz einander widersprechende Resultate hervorgebracht, als *Anaxagoras* und in der Folge *Sokrates*, die nur Einen Gott, *Epikur*, der gar keinen, oder wenn es einen gäbe, doch nur einen solchen, der mit der Welt nichts zu thun hätte, noch andere viele Götter, oder wenigstens ein gutes und böses oberstes Princip glaubten.“ (XXVIII 1008)

Von der stoischen Position, die Kant wohl letztlich auch als in der mit Anaxagoras einsetzenden Tradition stehend gedacht hat, behauptet er nicht, dass sie zum Spinozismus führe, sondern beurteilt sie sogar hinsichtlich der Reinheit des Gottesbegriffs mit Wohlwollen:

„Die Stoiker hatten wohl die reinsten Begriffe von Gott, und wandten sie auch in praktischer Absicht an. Doch konnten sie sich nicht soweit erheben, ihn als einen Weltschöpfer anzusehen. Denn wenn sie gleich das Wort creator von ihm brauchen; so verbanden sie, genau betrachtet, doch nur den Begriff eines Architekts damit. Sie nahmen noch immer eine gleich ewige Materie an, weil Jupiter, mit welchem Nahmen sie nicht den poetischen Donnergott, sondern die höchste Gottheit über alles bezeichneten, die Dinge in der Welt gebildet und eingerichtet habe. Wenn man ihnen aber Schuld giebt, daß sie eine Nothwendigkeit der Dinge in der Welt und ihrer Verbindungen behauptet hätten; so thut man ihnen Unrecht; denn sie schieden Fatum sorgfältig von Nothwendigkeit, und verstanden darunter nichts anderes, als die göttliche Regierung und Vorsorge. Aber um den höchst vollkommenen Gott wegen alles Übels und Bösen, das sich in der Welt findet, zu rechtfertigen, schoben sie die Schuld davon auf die Untauglichkeit der Materie, die zu den obersten Absichten des Architekts nicht allemal hätte gebraucht werden können. Wie glücklich sind wir, daß beides, weder moralisches, noch physisches Übel, unseren Glauben an einen Gott, der nach moralischen Gesetzen die Welt regieret, erschüttern kann!“ (XXVIII 1126; Unterstreichung von mir, U. S.)

Nimmt man diese Stellen zusammen und ergänzt sie durch einige weitere, so fällt Folgendes auf: In der Abfolge Anaxagoras – Sokrates – Stoa scheint sich für Kant offenbar ein Qualitätswandel hinsichtlich der Bestimmung des Gottesbegriffes abzuzeichnen, der seinen antiken Höhepunkt bei den Stoikern erreicht, da sie ihn ja „auch in praktischer Hinsicht“ anwandten. Mit der praktischen Hinsicht meint Kant wohl die „göttliche Regierung und Vorsorge“, also die Herstellung einer gewissermaßen moralischen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die über das bloße Fatum hinausgeht. Ein Mangel besteht jedoch für Kant nach wie vor darin, dass die Stoiker ihren „Begriff eines Architekts“ nicht entsprechend dieser moralischen Beziehung zu einem Weltschöpfer erweitert haben, dass sie also in letzter Hinsicht auch in der Praxis noch theoretisch argumentierten. Die Stoiker setzen somit eine praktische Tradition fort, die für Kant mit Sokrates begonnen hat: „Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit dem *Sokrates* an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen speculativen Köpfen eine ganz neue *praktische* Richtung gab.“ (IX 29) In der *Logik Jäsche* heißt es:

„Der Vernunftkünstler, oder, wie *Sokrates* ihn nennt, der *Philodox*, strebt nach bloß speculativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er gibt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.“ (IX 24)

In ähnlicher Weise unterscheidet Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* den Schulbegriff der Philosophie vom Weltbegriff. Über letzteren heißt es in sehr ähnlicher Weise wie eben über das Urteil des Sokrates:

„Es gibt aber noch einen *Weltbegriff* (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizierte und in dem Ideale des *Philosophen* sich als ein Urbild vorstellte.¹²³⁰ In dieser Absicht ist Philosophie die Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.“

Im Anschluss daran spricht Kant vom „Endzweck“, der „kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen“ sei. Die „Philosophie über dieselbe“ heiße „Moral“, und „[u]m dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor allen anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit und vorzüglich den Moralisten.“ (KrV A 838-840 / B 866-868) An keiner Stelle spricht Kant jedoch davon, dass Sokrates seinen Gottesbegriff seiner praktischen Fragestellung irgendwie angepasst hätte. Dies

¹²³⁰ Derjenige, der diesem Urbild am nächsten kam, ist für Kant Sokrates: „Auch ist er (Sokrates, U. S.) fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der *Idee eines Weisen* am nächsten kommt.“ (IX 29)

haben für ihn erst die Stoiker mit ihren „reinsten Begriffen“ getan, wenn auch noch nicht in ausreichender Weise, da sie in der Theodizeefrage noch in theoretischen Begründungen gefangen bleiben und nicht bemerken, dass es einen Unterschied zwischen natürlichen und moralischen Gesetzen gibt.

In der dritten Kritik selbst spricht Kant nicht von Sokrates und den Stoikern und auch von Anaxagoras nur sehr vage an einer einzigen Stelle (vgl. V 363). Nimmt man trotzdem aufgrund der von Kant an anderen Stellen geäußerten Meinungen zu diesen Philosophen an, dass er sich in einer Tradition stehend sieht, die mit Anaxagoras beginnt und über Sokrates bis hin zu den Stoikern reicht, so war er wohl auch ähnlich wie in der ersten Kritik der Meinung, dass erst er selbst als kritischer Philosoph eine ausreichende Bestimmung des in dieser Tradition gebrauchten einheitlichen Gottesbegriffes durch Einnahme der Perspektive der praktischen Vernunft leisten konnte. Der Grund dafür, dass er in der oben ausführlich zitierten Stelle nur auf Position 1 und 3, also den Polytheismus und den Spinozismus eingeht, könnte darin liegen, dass dieses die einzigen Positionen sind, mit denen Kant für sein Verständnis von Teleologie überhaupt nichts anfangen kann. Die eigentliche Gefahr geht jedoch von Xenophanes aus, weil es für ihn in Gestalt Spinozas und dessen Anhängern, mit denen Kant ja in den achtziger Jahren zu kämpfen hatte, Nachfolger gibt. Die Position von Humes Philo, der gelegentlich vom Polytheismus als Alternative spricht, ist bloß skeptisch. Die dritte Kritik präsentiert somit erstmalig in Kants Entwicklung eine Auseinandersetzung mit in der Antike vorgeprägten Positionen, aus denen Kant für sich selbst überhaupt keine Anregungen mehr beziehen kann, sondern sie kategorisch ablehnt. Im Gegensatz dazu findet eine ausdrückliche positive Auseinandersetzung mit Positionen, die sich integrieren lassen, nicht mehr statt. Dass sie jedoch unausdrücklich geführt wird, sollte hier gezeigt werden.

8.4 Die Rolle des Spinozismus

Der Übergang vom letzten Zweck in der Natur zum Endzweck, der bei Kant im Namen der Moralität unternommen wird, ist neben der unmittelbar systematischen Anforderung der Ergänzung der theoretischen Teleologie durch eine Moraleleologie, die im Folgenden noch ausführlicher besprochen werden soll, auch unbedingt nötig, um Kant vor dem, was er für Spinozismus hielt, zu retten bzw. vor dieser unliebsamen Konsequenz zu bewahren. Zum Pantheismusstreit, der sich in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Diskussion zwischen Jacobi und Mendelssohn um Lessings vermeintlichen Spinozismus entwickelte, eigentlich aber nur am Rande wirklich um Lessing oder Spinoza selbst, im Kern

hingegen vielmehr um die Rolle und die Möglichkeiten der Vernunft selbst kreiste¹²³¹, nimmt Kant erstmalig und nach langem Zögern in der Schrift *Was heißt sich im Denken orientieren?* von 1786 Stellung. Jedoch interessiert er sich dort weder für eine Auslegung Spinozas noch für Lessing, sondern verteidigt seine eigene Philosophie gegen die sowohl von Jacobi als auch von Mendelssohn ausgehenden konkreten Versuche, ihn jeweils auf ihre Seite zu ziehen¹²³², von denen es sich – wahrscheinlich ausgelöst durch das Insistieren Biesters in seinem Brief an Kant vom 11. 6. 1786 – endgültig im Namen der Aufklärung zu distanzieren gilt. Der Spinozismus als solcher kommt dort eigentlich nur am Rande zur Sprache. Zu ihm äußert sich Kant erstmalig ausführlich in der dritten Kritik. Was er von Spinoza wusste, stützt sich aber im Gegensatz zu Hamann, Goethe, Herder, Mendelssohn oder Jacobi¹²³³ sowie den späteren deutschen Idealisten nicht auf eine wirkliche Lektüre Spinozas¹²³⁴, sondern basiert wohl auf dem, was er durch Jacobis Spinoza-Büchlein erfahren konnte, das ihm Hamann zunächst im September 1785 schickte, das aber wohl erst in Gestalt der zweiten Auflage von 1787 auf ihn wirkte.¹²³⁵ Recht wahrscheinlich ist, dass Kant durch diese zweite Auflage zu seiner Konstruktion des Spinozismus angeregt wurde, wie man sie später in der dritten Kritik findet. Der Kern dessen, was Kant unter Spinozismus versteht, lässt sich in einem einfachen Modell zusammenfassen: Spinoza will uns mit seinem „leblosen Gott“ (V 392 Anm.)

„aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieser Idee alle Realität nehmen, daß er sie überhaupt nicht für Producte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten läßt und diesem Wesen, als Substrat jener Naturdinge, in Ansehung derselben nicht Causalität, sondern bloß Subsistenz beilegt und (wegen der unbedingten Nothwendigkeit desselben sammt allen Naturdingen, als ihm inhärierenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäßigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckseinheit gedacht werden kann, entreißt und mit ihr alles Absichtliche, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand wegnimmt.“ (V 393; Unterstreichungen von mir, U. S.)

Vergleicht man Kants Vorstellung von Spinozismus mit dem, was er in der *Kritik der reinen Vernunft* über den Deismus behauptet, so erscheint der Spinozismus als eine Radikalisierung von dessen „Leblosigkeit“. Der Deismus wird als eine Position geschildert, die deswegen mit einem „leblosen Gott“ operiert, weil man diesem nicht im vollem Sinne Verstand und Freiheit – und daher auch eigentlich die Bezeichnung „Gott“ – zusprechen kann. Man kann ihm aber

¹²³¹ Vgl. zu dieser Position Beiser 1987, 47-48. Dieser Ansicht schließt sich Zammito 1992, 228. Scholz hingegen stellt noch das pantheistische Problem in den Vordergrund (vgl. Scholz 1916, XI-XII).

¹²³² Vgl. Beiser 1987, 113-114 und Zammito 1992, 236-237.

¹²³³ Vgl. Zammito 1992, 231.

¹²³⁴ Vgl. Hamanns Brief an Jacobi vom 30 November 1785: „Kant hat mir gestanden den Spinoza niemals recht studiert zu haben und von seinem eigenen System eingenommen hat er weder Lust noch Zeit in fremde sich einzulassen.“ (Hamann 1955-1979, VI 161). Gründe für die Ähnlichkeit von Kants Vorstellung von Spinozismus zu der Jacobis gibt Scholz 1916, Anm. 2 zu S. CXIII an. Vgl. auch Zammito 1992, 230.

¹²³⁵ Vgl. dazu Scholz 1916, Anm. 2 zu S. CXIII.

immer noch den Charakter einer Ursache zubilligen und muss auf diese Weise „die Zufälligkeit [...], ohne die keine *Zweckseinheit* gedacht werden kann“ (V 393) nicht aufgeben.¹²³⁶

„Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist und auch dieser Begriff allein uns interessiert, so könnte man, nach der Strenge, dem *Deisten* allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens, oder obersten Ursache, übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der *Deist* glaube einen *Gott*, der *Theist* aber einen *lebendigen Gott* (*summam intelligentiam*).“ (KrV A 633 / B 661; Unterstreichungen von mir, U. S.)

Kant nimmt in der *Kritik der reinen Vernunft* diese Form von Deismus als für sein Konzept von Zweckmäßigkeit geeignete Position an:

„So ist der transzendente und einzige bestimmte Begriff, den uns die bloß spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande *deistisch*, d. i. die Vernunft gibt nicht einmal die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei, denken können [...]“ (KrV A 675 / B 703)

1783 in den Prolegomena hingegen versteht Kant infolge der Auseinandersetzung mit Humes *Dialogues* die Verstandeskomponente des deistischen Gottesbegriffes der *Kritik der reinen Vernunft* – wie in Abschnitt 5.2.3 dieses Teils besprochen – bereits als Element des Theismus, den er hier noch theoretisch rechtfertigen kann. Ab Mitte der achtziger Jahre jedoch scheint er im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Spinoza Überlegungen darüber angestellt zu haben, dass es ohne den Überschritt zur Moral keine eigentlichen Gründe mehr gibt, Gott in irgend einer Weise Ursachencharakter zuzusprechen¹²³⁷, wie in einer Reflexion aus dem Zeitraum zwischen 1785 und 1788 zum Ausdruck kommt:

„Ohne Moralität würde die Hypothesis (eines göttlichen Welturhebers, U. S.) immer ungegründet seyn und die Zweckmäßigkeit im Universum allerhöchstens auf einen Spinosism oder emanation führen. Aber die Moralität hat ohne eine solche Voraussetzung keine Aussicht der Verknüpfung des objectiven Principis des Willens (guten) mit dem subjectiven (der Glückseligkeit). Dem System der Vernunft (und Freyheit) correspondirt kein System der Natur, und so würde der moralische Begriff ein blosses ens rationis betreffen, das in Nichts zerging.“ (XVIII 547; Refl. 6280)

Erst die Moral macht es notwendig, auf einen persönlichen, theistisch zu verstehenden Gott, der seinen Produkten nicht immanent ist und mit den Prädikaten der Allgüte, Allwissenheit

¹²³⁶ Vgl. zu der Unterscheidung von Deismus und Spinozismus auch folgende Reflexion: „Systema vel inhaerentiae vel causalitatis; prius spinozae, posterius Deismi.“ (XVIII 462; Refl. 6124)

¹²³⁷ Vgl. auch die Reflexion: „wie Gott etwas *ausser* sich hervorbringen könne, ist nicht zu beweisen; spinoza.“ (XVIII 463; Refl. 6128)

usw. ausgestattet ist, zu schließen.¹²³⁸ Ohne sie wird man notwendig auf einen nicht ursächlichen Gottesbegriff, d. h. auf den Spinozismus geführt. Der Spinozismus ist für Kant – neben dem Polytheismus, der jedoch keine ernstzunehmende diskutable Position darstellt – die einzige konsequente Position, die man einnehmen muss, wenn man bei der Untersuchung der Zwecke nicht von der Moral geleitet vorgeht.¹²³⁹ Tut man Letzteres jedoch, kann man die weniger konsequente Position der Physikotheologie, deren Wurzeln für Kant bei Anaxagoras, Sokrates und den Stoikern liegen, in das Konzept integrieren. Kants eigene in der dritten Kritik vertretene Position bezüglich der Form von Teleologie, die – geleitet durch die Perspektive der Moral – von der reflektierenden Urteilskraft postuliert wird, kommt derjenigen am nächsten, die er unter dem Titel des hyperphysischen „*Realism* der Zweckmäßigkeit der Natur“ als „*Theism*“ anspricht, einer Position, die die Zweckmäßigkeit „von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen“ (V 392) ableitet.

8.5 Ergänzung des Stoizismus und Vermeidung des Spinozismus durch den Überschritt zur Moral und zum Endzweck (§§ 86 und 87)

Einen Ausweg aus dem drohenden Spinozismus stellt für Kant nur der Überschritt zur Moral bzw. zur Praxis dar. Die folgende Argumentation, die mit dem Endzweck operiert, ist recht kompliziert, weil die verschiedenen Aspekte dessen, was als Endzweck gilt, im Laufe des Argumentationsgangs nicht immer sauber voneinander getrennt entwickelt werden. Der Endzweck wird gewissermaßen von zwei Seiten her, der der Schöpfung und der des Menschen als moralischem Wesen, eingekreist und führt letztlich zu der Feststellung, dass die Erreichung des höchsten Guts als Endzweck des Menschen mit dem Endzweck der Schöpfung identisch ist¹²⁴⁰. Ihren Ausgang nimmt die Argumentation in § 86 zunächst von einer Ergänzung der Physikotheologie aus der Perspektive der Schöpfung¹²⁴¹, indem derjenige absolute Wert am Menschen gesucht wird, „in Beziehung auf welche[n] das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben kann.“ (V 443) Dieser erweist sich entsprechend der Beteuerung Kants in der *Grundle-*

¹²³⁸ Auch Düsing weist darauf hin, dass für Kant „das übersinnliche Prinzip der Zweckmäßigkeit im Ganzen der Natur, für sich allein und ohne Zusammenhang mit dem praktischen Gottespostulat genommen, nur auf einen höchsten Verstand führt, der weltimmanent sein kann, was Kant öfters als Spinozismus bezeichnet, oder aus dem die Welt durch die Notwendigkeit seiner Natur entstehen kann, wie es nach Kant im Begriff der Emanation gedacht wird.“ Von ihm könne man „jedenfalls nicht bestimmt sagen, daß er als Schöpfer die Welt aus Freiheit hervorbringt.“ (Düsing 1986, 73-74)

¹²³⁹ Möglicherweise folgt Kant hier der Ansicht Jacobis, dass man mit der Vernunft letztendlich immer zum Spinozismus geführt wird. Kant teilt jedoch nicht Jacobis Lösung, dessen salto mortale in den Glauben. Siehe dazu das Folgende.

¹²⁴⁰ Vgl. dazu auch Förster 1998, 349.

¹²⁴¹ Vgl. V 444: „Auf solche Weise ergänzt die *moralische* Teleologie den Mangel der *physischen* und gründet allererst eine *Theologie* [...]“

gung zur *Metaphysik der Sitten*, es sei „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (IV 393), als eben dieser gute Wille. Ausgehend von diesem Fixpunkt wird dasjenige als Schöpfungsziel bzw. Endzweck der Schöpfung bestimmt, was das Vorliegen dieses absoluten Werts ermöglicht: der Mensch als moralisches Wesen.¹²⁴² Genauer gesagt, ist es der Mensch unter moralischen Gesetzen (vgl. V 443 und die Anmerkung zu S. 448), welcher nicht notwendig „ein solcher, der sich ihnen gemäß verhält“ (Anm. zu S. 448), ist, sondern auch ein böser Mensch sein kann. Mit dieser Ergänzung kommt eine entscheidende Bedingung in den Blick: die Freiheit. Denn – wie es in § 87 heißt – der Grund dafür, dass die „Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen [...] allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden“ (V 449-450) kann, liegt darin, dass ein Endzweck die Aufhebung von Relativität und damit das Vorhandensein von Freiheit erfordert, welche allein den moralischen Gesetzen eigentümlich ist. Der physikotheologische Argumentationsgang, der zum Endzweck führt, besitzt also drei Komponenten:

1. Wertkomponente bzw. Ausgangsprämisse: Das Dasein der Welt besitzt allein einen Wert in Beziehung auf den guten Willen.
2. Endzweckkomponente: Dasjenige, was diese Beziehung ermöglicht, ist der Endzweck der Schöpfung. Dies ist der Mensch unter moralischen Gesetzen. Hiermit kann jedoch auch das Gegenteil des absoluten Werts, das Böse, erreicht werden.
3. Freiheitskomponente: Die Ambivalenz der Endzweckkomponente liegt darin begründet, dass Moralität und der gute Wille Freiheit als ihre Bedingung erfordern, weil hier allein die Relativität der Zwecke in der Natur durchbrochen werden kann. Auf diese Weise kann aber auch das Böse erreicht werden.

So entsteht die merkwürdige Situation, dass dasjenige, was hier zunächst als Endzweck der Schöpfung angesprochen wird, der Mensch unter moralischen Gesetzen, Mittelstatus besitzt zur Realisierung des allein absoluten Werts, des guten Willens, und außerdem durch eine Ambivalenz von dadurch möglichem Guten und Bösen gekennzeichnet ist, wodurch der allein absolute Wert des guten Willens auch verfehlt werden kann. Dieser „gute[r] Wille [...], wodurch sein Dasein (des Menschen, U. S.) allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welche[n] das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben kann“ (V 443), wird von der Schöpfung nicht direkt, sondern über einen Umweg und auch dann nie endgültig erreicht: Sie trägt nicht unmittelbar dazu bei, dass der Mensch sich dem moralischen Gesetz gemäß verhält, dass er also „nach moralischen Gesetzen“ handelt, sondern stellt auch dafür mit den moralischen

¹²⁴² „Auch stimmt damit das gemeinste Urtheil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen: nämlich daß der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne [...]“ (V 443)

Gesetzen gewissermaßen erst eine Art von Mittel bereit, das aber zugleich ihr Endzweck sein soll.¹²⁴³ Und Kant sagt auch, dass wir auch „am Bösen“ „die Spuren einer weisen Zweckbeziehung wahrzunehmen“ glauben. (Anm. zu S. 448), dass also der böse Mensch unter moralischen Gesetzen auch noch Mittel zur Durchsetzung des weiteren Zwecks des Guten ist. Das Problem entsteht letztlich dadurch, dass der Zweck, der erreicht werden soll, der gute Wille, nicht unmittelbar ein Zweck der Schöpfung selbst, sondern der des freihandelnden Menschen sein muss. Denn wäre er Zweck der Schöpfung, wäre zumindest unser Begriff von Freiheit verloren und damit auch der an die Freiheit gebundene gute Wille (vgl. dazu die Anm. zu V 448). Der Endzweck der Schöpfung wird hier also als das Äußerste verstanden, was die Schöpfung tun kann, damit dasjenige erreicht wird, was der absolute Wert und im Grunde der eigentliche Endzweck (von wem?) sein müsste: der gute Wille. Als „Mittel“ besitzt der Mensch unter moralischen Gesetzen also mit der Freiheit auch etwas, das seinen unmittelbaren Mittelstatus zur Erreichung des guten Willens wieder negiert, da er auch böse handeln kann und somit erst über die Tauglichkeit des Mittels als eines solchen entscheidet. Die prekäre Situation entsteht, weil am Ende der Zweck-Mittel-Kette mit dem guten Willen etwas steht, was – da es an die Freiheit gebunden ist – nur im Zusammenhang mit einer ständigen Dialektik mit seinem Gegenbegriff, dem bösen Willen, überhaupt verständlich wird. Im weiteren Verlauf der Argumentation erfährt dasjenige, was als Endzweck der Schöpfung angesprochen wird, jedoch eine Erweiterung derart, dass es schließlich mit dem Endzweck des Menschen, dem höchsten Gut, zusammenfällt, zu dem der gute Wille zusammen mit der Glückseligkeitskomponente erweitert wird. Auf diese Weise verschwindet die eben angesprochene Problematik im Zuge der vollständigen Entwicklung des Argumentationsgangs und erweist sich aus der Retrospektive als vorläufig.

¹²⁴³ Im Rahmen der teleologischen Fragestellung muss von etwas gesprochen werden, dem als Endzweck kein Mittelstatus mehr zukommt: „Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“ (V 434), der nicht „zugleich als Mittel“ (V 426) fungiert. Im Zusammenhang handlungstheoretischer Überlegungen, bei denen immer vorausgesetzt wird, dass zu einer Handlung Mittel erfordert werden, kann hingegen nur verlangt werden, dass etwas niemals bloß als Mittel gebraucht wird, was für Kant nur in einem Bereich geschehen kann: der Moral. Der kategorische Imperativ befiehlt: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (IV 429; Unterstreichung von mir, U. S.). „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“ (IV 428; Unterstreichung von mir, U. S.) Diese Eigenschaft, nicht bloß als Mittel gebraucht werden zu dürfen, macht den Personenstatus des Menschen aus, demgegenüber alles andere nur Sache ist (vgl. IV 429). Der tiefere Grund für diese kategorische Vorschrift im Umgang mit Menschen, in dem sie also qua Umgang auch Mittel sind, liegt jedoch in der Tatsache, dass sich in ihnen der Endzweck der Schöpfung als Prinzip a priori realisiert.

¹²⁴³ Vgl. Kants Einschätzung der Stoiker: „Die Stoiker hatten wohl die reinsten Begriffe von Gott, und wandten

Dass dieser vorläufige Endzweck der Schöpfung – der Mensch unter moralischen Gesetzen – noch einmal in Bezug auf den eigentlichen Endzweck des Menschen, der im weiteren Argumentationsgang auch als der der Schöpfung bestimmt wird (das höchste Gut), betrachtet werden muss, wird bereits an einer Stelle in § 86 kurz gestreift, ohne dass jedoch darauf hingewiesen würde. Die „Welt unter moralischen Gesetzen“, die ja, wie gesehen, als – vorläufiger – Endzweck der Schöpfung gelten soll, gewähre dem Menschen die „einzige[n] Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzwecke zusammen bestehen kann“ (V 443; Unterstreichung von mir, U. S.). Hier muss der „Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muß“ (V 447), das höchste Gut, antizipiert sein, sonst macht die Passage keinen Sinn. Mehr als das eben Besprochene ist von dieser ethiktheologischen Ergänzung der Physikotheologie hinsichtlich der Bestimmung der Eigenschaften Gottes nicht zu erwarten, solange nicht die konkrete Realisierung des bis hier herauspräparierten Charakters des Endzwecks der Schöpfung im Menschen betrachtet wird bzw. die Perspektive gänzlich umgekehrt und von der moralischen Zweckbestimmung der Ausgang genommen wird. Sonst bleiben die Eigenschaften, die erforderlich sind, damit der „Schöpfer“ seinen Endzweck realisieren kann, weiter unbestimmt, weil ohne Prinzip. Im Grunde ist hier die „Ergänzung“ der Physikotheologie abgeschlossen, da das Folgende (ab S. 444 in der Akademieausgabe bis zum Ende des § 86) seinen Ausgang vom Menschen als moralischem Wesen nimmt, also schon rein ethiktheologisch ist. Der eigentlich erfolgreiche Gottesbeweis beginnt erst mit diesem Perspektivenwechsel, weil nur von dort aus der „Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen“ und damit ein „Prinzip a priori“ zur „Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung“ (V 445) gemacht werden kann. Erst jetzt kann das getan werden, was den Stoikern noch nicht gelungen ist (s. o. das Zitat auf S. 397), nämlich Gott nicht „bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke“ (V 444) zu denken.¹²⁴⁴ Was dieser Beweisgang im Einzelnen impliziert, beschreibt Kant in den verbleibenden Abschnitten von § 86 und in § 87 sowie in den weiteren Kapiteln der Schrift. Grundsätzlich müssen Gott alle Attribute zugeschrieben werden, die dazu erforderlich sind, dass die Erreichung alles dessen, was sich aus der a priori zugrunde liegenden Bedingung ebenfalls a priori ableiten lässt, gewährleistet werden kann. Für die bloße „Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“ (V 444) ohne besondere Implikationen sind dies zunächst die Attribute der Allwissenheit, Allmächtigkeit, Allgüte und Gerechtigkeit usw.

¹²⁴⁴ Vgl. Kants Einschätzung der Stoiker: „Die Stoiker hatten wohl die reinsten Begriffe von Gott, und wandten sie auch in praktischer Absicht an. Doch konnten sie sich nicht soweit erheben, ihn als einen Weltschöpfer anzusehen.“ Gegen damit verbundene Probleme der stoischen Lehre, die Kant nun aufzählt, setzt er: „Wie glücklich sind wir, daß beides, weder moralisches, noch physisches Übel, unseren Glauben an einen Gott, der nach moralischen Gesetzen die Welt regieret, erschüttern kann!“ (XXVIII 1126)

Letztendlich führt dieses Verfahren dazu, im Ausgang von den durch den moralischen Gottesbeweis sicher bestimmbaren Eigenschaften Gottes den Begriff des Endzwecks der Schöpfung so lange zu ergänzen, bis er als „diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar so fern sie praktisch sein soll, übereinstimmt“ (V 455), erweitert worden ist. Der Endzweck des Menschen, von dem hier die Rede ist, ist eine Erweiterung des guten Willens, für den mit dem Sittengesetz ein apriorisches Prinzip gegeben ist, durch die Glückseligkeitskomponente zum höchsten Gut. Diese Erweiterung resultiert aus folgender Eigenschaft eben dieses Prinzips¹²⁴⁵: „Das moralische Gesetz als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch und zwar a priori einen Endzweck, welchen nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.“ (V 450; Unterstreichungen von mir, U. S.) Am Ende stehen also zwei Endzwecke, der der Schöpfung und der des Menschen, die sich aber letztlich nur als zwei Komponenten einer moralischen Welt mit allen Konsequenzen und Erfordernissen erweisen, wobei die eine Komponente zwar notwendig auf die andere führt, aber nur im Ausgang von der einen (Moral) die andere (Natur bzw. Welt) umfassend bestimmt werden kann:

„Zur objectiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern daß auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst, ihrer Existenz nach einen Endzweck habe: welches, wenn es a priori bewiesen werden könnte, zur subjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde. Denn hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken, als so, daß er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht), übereinstimmen müsse.“ (V 453-454)

Gott als moralischer Welturheber, der im Grunde sich selbst als Technikergott noch einmal ergänzend überhöht, gewährleistet, dass das höchste Gut als die Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Welt möglich sein kann, weil es sowohl der Endzweck der Schöpfung als auch der des Menschen als moralischem Wesen ist. All dies gilt selbstverständlich für die reflektierende Urteilskraft. Wie die Natur zur Moral führt, wurde schon gezeigt und bildete den Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung Kants. Dass aber auch die Moral am Ende wieder auf die Natur angewiesen ist und dass dies sogar im Ausgang von dem Prin-

¹²⁴⁵ Vgl. in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: „Daß aber jedermann sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum *Endzwecke* machen sollte, ist ein synthetischer praktischer Satz *a priori* und zwar ein objectiv-praktischer, durch die reine Vernunft aufgebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann.“ (IV Anm. zu S. 6) Vgl. dazu auch die Dialektik in der *Kritik der praktischen Vernunft*.

zip, das sich a priori im Menschen äußert, erforderlich ist, begründet sich wie folgt: Obwohl die Moral auf eine Zweckbeziehung führt, die „in uns selbst a priori sammt dem Gesetze desselben bestimmt“ ist, hinsichtlich welcher der Mensch also als Selbstzweck bzw. als Persönlichkeit zu sehen ist, handelt er doch als moralisches Wesen in der Welt, als „Weltwesen und also mit andern Dingen in der Welt verbundene[s] Wesen“ (V 447). Die kantische Moralvorstellung bezieht sich also nicht bloß auf die „Gesinnung“, sondern auch und gerade auf die Umsetzung dieser gesetzlichen Gesinnung in der Welt. Das Verhältnis ist demjenigen zwischen bürgerlicher Gesetzgebung und deren Ausführung, der exekutiven Gewalt, analog: Ein Gesetz macht nur Sinn, wenn es einen Anwendungsbereich gibt, wenn es also bestimmte Voraussetzungen, eine „Wirklichkeit einer gewissen gesetzmäßigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge“ gibt. (V 448) Der tiefere Grund dieser Notwendigkeit, ein Prinzip für die Beziehung der „*Nomothetik* der Freiheit“ auf die der „Natur“ (V 448) zu finden, ist eben die Tatsache, dass das a priori dem Menschen gegebene moralische Gesetz ihn zwar ohne Zugrundlegung eines materiellen Zwecks verbindet, ihm aber dadurch auch einen Endzweck, das höchste Gut als „Glückseligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der *Sittlichkeit*, als der Würdigkeit glücklich zu sein“ (V 450), bestimmt, einen Zweck, den der Mensch in der Welt zu erreichen streben soll, womit auch die Welt nach unserem „natürlichen“ Leben gemeint sein muss, weil die Fortdauer der Seele neben Gott und Freiheit auch eine „zu dem uns von der Vernunft schlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderliche[n] Bedingung“ (V 460) ist. Um dies zu gewährleisten, „müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen“. Dabei reicht die Bestimmung der Eigenschaften gerade so weit, wie es erforderlich ist, um die Natur mit der Freiheit in Übereinstimmung zu bringen und so die Erreichung des Endzwecks zu gewährleisten: „und so weit als das letztere nothwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott.“ (V 450). Kant gelangt somit mit Hilfe der Ethiktheologie ausgehend von der „Zweckbeziehung in uns“, die „a priori sammt dem Gesetze derselben bestimmt, mithin als notwendig erkannt werden kann“ und „zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache außer uns für diese innere Gesetzmäßigkeit bedarf“ (V 447) über den Begriff des höchsten Guts zu einem außerhalb der Natur angesiedelten Gottesbegriff, der dann auch als moralischer Weltschöpfer fungiert.¹²⁴⁶

¹²⁴⁶ Vgl. V 437: „wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß“. Vgl. auch V 463 die Rede von dem „Begriffe von einem Wesen, welches über die Natur hinaus zu suchen ist“. In der Religionsschrift wird Kant ebenfalls den Gott noch „außer dem Menschen“ (VI, Anm. zu S. 6) ansiedeln, im Opus postumum heißt es mit Ovid: „est Deus in nobis“ (XXII 130) und: „Daß ein solches Wesen existire kann nicht geläugnet werden aber nicht behauptet werden daß es ausser dem vernunftig denkenden Menschen existire“ (XXII 55). Zu den Wandlungen in Kants Gotteslehre vgl. insgesamt den Aufsatz von Förster 1998.

8.6 Verbleibende Schwierigkeiten

Es sollte deutlich geworden sein, in welcher Weise sich behaupten lässt, dass Kant im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* in stoische Fußstapfen tritt bzw. bis zu welchem Punkt er das stoische Modell einer „Technik der Natur“ unausgesprochen in sein Konzept integriert. Kant hat am stoischen Modell zwar – und ebenfalls nicht ausdrücklich in der dritten Kritik selbst – Kritik geübt, nicht jedoch hinsichtlich der in Abschnitt 4.2 dieses Teils besprochenen Schwierigkeiten, denen die stoische Ursachenlehre ausgesetzt ist, sondern hinsichtlich von Bereichen, die er von seiner eigenen Philosophie her an diejenige der Stoiker heranträgt: Sie hätten den entscheidenden Unterschied zwischen Theorie und Praxis, zwischen Natur und Moral nicht gesehen und infolgedessen selbst die Moral, die sie zwar in lobenswerter Weise in den Vordergrund gerückt hätten, immer noch theoretisch begründen wollen und seien so zwar zum Konzept eines verständigen Architekten, aber nicht zu dem eines moralischen Welt-schöpfers bzw. überhaupt der Vorstellung von spezifisch moralischen Gesetzen gelangt. Die Gefahr des Immanentismus im Gegensatz zu einem seinen Produkten transzendenten Gott sieht Kant bei den Stoikern nicht, sondern allein bei Spinoza. Das verständige Wesen der Stoiker ist ihm jedoch in seinen Attributen noch zu unbestimmt. Er selbst entgeht der spinozistischen Konsequenz nach eigenem Dafürhalten durch die Absicherung des ihm als inkonsequenter erscheinenden stoischen Modells von Zweckmäßigkeit mittels der Moral und des damit verbundenen Gottesbeweises. De facto vermeidet er damit die in Abschnitt 4.2 dieses Teils dargestellten stoischen Schwierigkeiten, gerät dabei jedoch in neue, die abschließend kurz vorgestellt werden sollen, wobei eine Lösung offen bleiben wird.

Die enttäuschende Seite des kantischen Konzepts von Zweckmäßigkeit und den damit verbundenen Ansprüchen an die Leistung der reflektierenden Urteilskraft liegt in einer gewissen Inkongruenz zwischen Anspruch und Leistung seiner Argumentation hinsichtlich des Gottesbegriffs, als der im vollen Sinne ja – wie gesehen – nur der durch den moralischen Gottesbeweis erwiesene gelten kann. Trotzdem treten im Laufe der Gesamtargumentation eine ganze Reihe merkwürdiger dämonischer Wesen auf, bei denen man nicht so recht weiß, wie sie einzuordnen sind bzw. in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Der Zusammenhang ist wie folgt: Die Argumente, die im Laufe der Ethiktheologie vorgebracht werden, erfordern sowohl einen Bereichs- (Natur/Moral) als auch Methodenwechsel (Physikotheologie/Ethiktheologie). Aber auch die Attribute, die Gott bzw. einem Pseudogott zugeschrieben wurden, haben sich verändert, wie Kant auch selbst sagt: „Für die theoretisch reflectirende

Urtheilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzwecks.“ (V 456) Dennoch sollen sich alle Argumente auf „eben de[n]selben“ (V 434) höheren Verstand beziehen. Und obwohl „zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz der Dinge gemäß einem *Endzwecke*, erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht bloß (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als *Zwecke* zu beurtheilen genöthigt waren) ein verständiges, sondern ein zugleich *moralisches* Wesen als Welturheber, mithin ein *Gott* angenommen werden“ muss, kann der Mensch, „obzwar in uns die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Principien nach wesentlich unterschieden ist“, sich „nicht anmaßen einzusehen“, dass es „in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so sein müsse, und eine besondere und verschiedene Art der Causalität derselben zum Endzwecke, als bloß zu Zwecken der Natur erforderlich sei“ (V 455). Es ist also nicht ausgeschlossen, dass der durch die Ethiktheologie bewiesene bestimmte Gottesbegriff nicht doch nur die Eigenschaften besitzt, die schon durch die Physikotheologie ins Spiel gebracht wurden, d. h., dass er auf technische Weise die Übereinstimmung des Endzwecks der Schöpfung mit dem des Menschen garantiert. Doch auch die „Technik“ war nur eine Analogievorstellung, die einen Pseudountergott als Annahme herbeiführte, so dass im Zuge der „Antinomie der Principien der mechanischen und der teleologischen Erzeugungsart“ sogar ein wiederum übergeordnetes „übersinnliche[s] Princip der Natur (sowohl außer uns als in uns)“ eingeführt werden musste, in dem „gar wohl die Vereinbarkeit beider Arten“ (V 429) liegen könnte. Genauso, wie für das Zusammengehen von Mechanik und Teleologie ein übersinnliches Substrat erforderlich war, wird auch für das Zusammengehen der Zwecke in der Natur mit dem Endzweck der Moral ein – mit dem ersten identisches? – übersinnliches Substrat erfordert. Nimmt man beide Stellen zusammen, so ist es also letztlich nicht ausgeschlossen, dass in Gott Mechanik, Technik und Moral letztlich auf rätselhafte Weise miteinander verbunden sind. Daran knüpft sich jedoch wiederum die Schwierigkeit, dass das übersinnliche Substrat eingeführt wurde, um die zwischen Mechanik und Technik entstehende Antinomie aufzulösen, eine solche aber zwischen Technik und Moral nicht zu bestehen scheint. Im zweiten Teil der *Kritik der Urtheilskraft* operiert Kant also letztlich mit drei Konzepten von irgendwie gotthaften Wesen, die sich in ihrer Funktion im Argumentationsgefüge nicht aufeinander reduzieren lassen: 1. das übersinnliche Substrat für Mechanik und Technik (und Moral?), 2. den Technikergott, 3. den Gott als moralischen Gesetzgeber. Nur für Letzteren lässt Kant den Gottesbegriff im vollen Sinne gelten und beansprucht, damit der „**Theosophie**“ und „**Dämonologie**“ zu entgehen (V 459) und – wie gesehen – den Spinozismus durch Ergänzung

des Stoizismus zu vermeiden. Obwohl er jedoch tatsächlich wohl für seine Begriffe nicht „in vernunftverwirrende überschwängliche Begriffe“ (Theosophie) oder „anthropomorphistische[n] Vorstellungsart des höchsten Wesens“ (V 459) verfallen ist, ist das Ergebnis seiner Bemühungen am Ende nicht weniger als eine Dämonologie der reinen theoretischen und praktischen Vernunft, bei der am Ende höchst unklar bleibt, wie denn die einzelnen Dämonen genau aufeinander zu beziehen sind. Zu dieser Frage schweigt Kant. Die Betrachtung der Rolle der Stoa innerhalb des antiken Spannungsfeldes der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ soll hiermit abgeschlossen sein. Das Kapitel 9 wird sich mit Epikur und Demokrit beschäftigen.

9 Antiker Atomismus: Epikur und Demokrit

Nun soll – gewissermaßen nachträglich – der systematisch wichtige Anfangsparagraph der Methodenlehre betrachtet werden, in dem gemäß dem in der Einleitung zu Kapitel 8 Gesagten eine erste Anwendung des in der Analytik aufgefundenen Prinzips der Zweckmäßigkeit geleistet wird. Interessant ist dieser Paragraph, weil hier eine bestimmte Form der Auseinandersetzung mit Epikur stattfindet. Insgesamt enthält die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ eine zweifache Auseinandersetzung mit dem antiken Atomismus bzw. der Zufallsproblematik, die einmal generalisierend und einmal in einem sehr speziellen Zusammenhang erfolgt. Vor allem die generalisierende Variante stellt eine charakteristische Neuerung gegenüber bisherigen Bezugnahmen Kants auf Epikur und Demokrit im Zusammenhang mit dem Zufall dar. Denn nun werden zwei Formen von Zufälligkeit, mit denen Kant sich in konkreten Argumentationszusammenhängen bereits in zahlreichen Schriften getrennt und nicht immer mit ausdrücklichem Bezug auf die antiken Protagonisten auseinander gesetzt hat, philosophisch auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt und unter dem Titel „System der *Casualität*, welches dem Epikur oder Democritus beigelegt wird“ (V 391), auf den Punkt gebracht: Dabei handelt es sich einmal um den Zufall im Bereich der Mechanik, den Kant bereits 1755 in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* Epikur und Demokrit zuschreibt. Dagegen setzt er seine Erklärung der Entstehung der Weltkörper, bei der schon die Materie an bestimmte allgemeine Gesetze gebunden sein soll, die dort noch per se gleichsam teleologisch gedacht werden. In der *Kritik der reinen Vernunft* wird aus dem Bereich der für die Mechanik zuständigen transzendentalen Gesetze des Verstandes die Teleologie eliminiert. Die zweite Form stellt diejenige Art von Zufälligkeit dar, mit der sich die *Kritik der Urteilskraft* selbst essentiell auseinander setzt, diejenige der transzendentalen Gesetze des Verstandes für die Urteilskraft, das Verhältnis zwischen Mechanik und Zweckmäßigkeit bzw. Technik. Epikurs Konsequenz¹²⁴⁷ erhält eine weitere Bestätigung in der Tatsache, dass er „nicht allein für die Übereinstimmung der erzeugten Producte mit unsern Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik de[n] blinde[n] Zufall zum Erklärungsgrund angenommen [...]“ (V 393) hat. Nun zur speziellen Variante: Ausgehend von der Erkenntnis der Elementarlehre, dass Mechanik und Technik sozusagen Hand in Hand gehen müssen, stellt Kant dennoch in § 80 ein sehr spezielles Gedankenexperiment zu einem Themenbereich – der ursprünglichen Entstehung von Gattungen durch Urzeugung – an. Es handelt sich dabei um ei-

¹²⁴⁷ Zur Konsequenz Epikurs s. die Ausführungen auf S. 85.

nen Bereich, für den er noch 1788 eine wissenschaftliche Betrachtungsweise ausgeschlossen hat. Interessant ist, dass das Experiment gleichsam *ex negativo* dazu dient, auch hier die Unzulänglichkeit des antiken Atomismus zu erweisen, indem es mit Material aus Lukrez' *De rerum natura* eine mechanistische Theorie formuliert, die bereits in dieser Formulierung als einer Ergänzung durch Teleologie bedürftig erwiesen wird. Die Bedeutung dieser beiden Formen der Auseinandersetzung mit dem antiken Atomismus, die 1790 ja – Erstere durch die konsequente Generalisierung, Letztere durch die spezielle Thematik – beide etwas Neues für die kantische Philosophie darstellen, soll im Folgenden systematisch und historisch in den relevanten vorhergehenden Überlegungen Kants zur Zufallsproblematik verortet werden.

9.1 § 80 im Spannungsfeld früherer Überlegungen

9.1.1 Naturbeschreibung und Naturgeschichte

Fragt man sich, was es überhaupt möglich bzw. nötig macht, dass Kant sich mit den eben beschriebenen Formen von Zufall auseinander setzen muss, so wird man auf folgende Überlegungen geführt: Seit Mitte der fünfziger Jahre verfolgt Kant für die Entstehung der Erde und des Universums überhaupt und seit Mitte der siebziger Jahre auch für die auf der Erde befindlichen drei Reiche der Natur¹²⁴⁸ die Möglichkeit einer Naturgeschichte und knüpft noch in § 80 der dritten Kritik in versteckter Weise und auf einer bestimmten neuen Ebene an diese Problematik an. Entscheidend ist, dass Kant das noch im 18. Jahrhundert gängige Verständnis von „Geschichte“ bzw. *historia* im Sinne einer auf die Erfahrung gestützten Beschreibung von empirisch zugänglichen Erscheinungen¹²⁴⁹ unter dem Namen einer bloßen „Naturbeschreibung“ von dem Projekt einer „Naturgeschichte“ abgrenzt, weil diese etwas über jene Hinausgehendes leisten soll. Die Schwierigkeit, dass das Wort „*historia*“ beide Aspekte, Geschichte und Beschreibung, umfasst, will Kant durch die Prägung neuer Ausdrücke, wie „*Physiogenie*“ (VIII 163) oder „*Archäologie der Natur*“ (V 428; VII 193, 323) aus dem Weg schaffen. Die Naturgeschichte soll Aussagen über die Entwicklung von etwas machen und die statische Be-

¹²⁴⁸ Die 1755 erschienene *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* ist entsprechend der Einteilung von Kants Vorlesungen zur Physischen Geographie (vgl. die Einteilung der Handschrift des sogenannten Diktattextes [unpubliziert]) allgemein, weil sie über die Entstehung der Welt als solcher handelte, nicht aber über die dort vorkommenden Produkte.

¹²⁴⁹ Beispielsweise spricht ganz in diesem Sinne Sydenham in der bereits zitierten Stelle (s. o. S. 348-349) von einer „Geschichte der Krankheiten“, einer „genaue[n] Erzählung“, der „Geschichte einer jeden Krankheit“, „Erscheinungen einer jeden Krankheit“, „Beobachtung“, einer „richtige[n] Geschichte der Naturwirkungen“ und schließlich sogar von einer „Beschreibung der Natur“. Das Gegenmodell sind Hypothesen, die ohne die Erfahrung angestellt werden (vgl. „ohne eine Hypothes mit Gewalt aufzudringen“). (Sydenham 1786/87, I – *Medizinische Beobachtungen über die hitzigen Krankheiten, deren Geschichte und Heilung*, unpaginierter Vorbericht. Vgl. im Original Sydenham 1749, 9-10 – *Observationes medicae, circa morborum acutorum historiam et curati-onem*).

schreibung von Bestehendem in eine Erklärung von Entstehungsprozessen überführen. Kant folgt damit dem Impuls zur Ausarbeitung einer biologischen Entwicklungslehre, der mit Buffons wirkmächtiger Schrift *Histoire naturelle* allgemeine Aufmerksamkeit erregt hatte¹²⁵⁰, obwohl Buffon selbst noch nicht die Trennung zwischen „histoire“ und „description“ vollzieht.¹²⁵¹ Programmatisch formuliert wird diese Entgegensetzung von Kant in einer Fußnote der ersten Rassenschrift von 1775:

„Wir nehmen die Benennungen *Naturbeschreibung* und *Naturgeschichte* gemeinlich in einerlei Sinne. Allein es ist klar, daß die Kenntniß der Naturdinge, wie sie *jetzt sind*, immer noch die Erkenntniß von demjenigen wünschen lasse, was sie ehemals *gewesen sind*, und durch welche Reihe von Veränderungen sie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die *Naturgeschichte*, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wandlungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren.“

Der Nutzen einer solchen Naturgeschichte soll darin bestehen, dass sie „vermuthlich eine große Menge scheinbar verschiedene[r] Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln“ (II 434) würde. Gegenbegriffe sind „Ähnlichkeit“ als dasjenige, was durch Naturbeschreibung gefunden wird, und „Verwandtschaft“ als dasjenige, was die Naturgeschichte ausmacht: Geht die Schuleinteilung vom Bestehenden aus, vergleicht es und stellt klassifikatorisch „Ähnlichkeiten“ fest, so soll es Aufgabe der Naturgeschichte sein, „*Verwandtschaften* in Ansehung der Erzeugung“ (II 429) aufzudecken. Auch in der zweiten Rassenschrift von 1785 wird die Naturgeschichte erwähnt (vgl. VIII 100 mit Anm.) und ähnlich soll 1790 in der *Kritik der Urteilkraft* – jetzt für die Klärung der Entstehung von Gattungen überhaupt – die durch die „comparative Anatomie“ geleistete Feststellung von „Übereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema“, d. h. von Ähnlichkeiten, durch die Behauptung von „Verwandtschaft derselben in der Erzeugung“ (V 418) fundiert und ergänzt werden. Wo liegt nun das Problem, das mit dem Zufall verbunden ist? Dazu ist zu sagen, dass die Entwicklungsprozesse, die Kant im Rahmen der Naturgeschichte untersucht, Prozesse sind, die mit der Entstehung von etwas zu tun haben, bei dem die Kombination von Materie eine unumgängliche Rolle spielt. Es fragt sich jetzt nur, ob diese völlig unbestimmte Kombinationsfähigkeit für das zu Erklärende ausreicht oder nicht. Die Antwort liegt auf der Hand: Die unbestimmte Kombinationsfähigkeit wäre Zufall schlechthin, gegen den Kant sich argumentativ wendet.

¹²⁵⁰ Zur Bedeutung Buffons vgl. den materialreichen Aufsatz von Dougherty 1990. Zu den Gründen, die zu einer Ablösung des an der Geometrie orientierten Wissenschaftsideals durch eines, das sich an experimentell und durch Beschreibung zugänglicher Erfahrung orientiert, vgl. auch Cassirer 1932, 98-107.

¹²⁵¹ Vgl. Düsing 1986, 134.

Um jedoch das in § 80 der *Kritik der Urteilskraft* angekündigte Unternehmen über diese basale thematische Gemeinsamkeit hinaus, dass auch hier letztlich „Naturgeschichte“ betrieben werden soll, genauer historisch und systematisch in den kantischen Überlegungen zu verorten, ist zunächst ein Blick auf die jeweiligen Modifikationen der Ziele und Argumentationsweisen der ersten und zweiten Rassenschrift sowie ein Vergleich dieser mit dem Aufsatz *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* und der relevanten Passage in der dritten Kritik nötig. Diese Überlegungen werden zur näheren Erhellung der Bedeutung der ersten in der einleitenden Passage genannten generellen Auseinandersetzung mit dem antiken Atomismus für die kantische Philosophie führen.

9.1.2 Das Prinzip der Naturgeschichte und ihre Leistung der Erklärung von Ursprüngen

Der Skopos der zweiten Rassenschrift von 1785 *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* ist deutlich ein anderer als der der ersten von 1775 mit dem Titel *Von den verschiedenen Racen der Menschen*: Erstere schließt im Unterschied zu Letzterer als Ziel „die Erklärung des Ursprungs der wirklich vorhandenen (Rassen, U. S.), die man dieser Benennung fähig hält“, kategorisch aus und erklärt sie für „nur Nebensache“ (VIII 91; Unterstreichung von mir, U. S.), wohingegen 1775 der Abschnitt „Von den unmittelbaren Ursachen des Ursprungs dieser verschiedenen Racen“ (II 434; Unterstreichung von mir, U. S.) gerade die zentrale Argumentation enthält. Dieser Unterschied schlägt sich sowohl 1788 als auch 1790 nieder, weshalb einige nähere Ausführungen dazu nötig sind:

1775: Die erste Rassenschrift entwickelt innerhalb eines bestimmten aktuellen zeitgenössischen Kontexts ein Modell, das bestimmte Elemente, vor allem die „*Büffonsche* Regel, daß Thiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch sein mögen) doch zu einer und derselben physischen Gattung gehören“ (II 429), aus Buffons *Histoire naturelle* aufgreift, im Detail jedoch diese Konzeption in einigen Punkten kritisiert. Bei der Kritik nennt Kant den Namen Buffons jedoch nicht ausdrücklich. Denn die Kritik ist auf einer generellen Ebene angesiedelt, die sich letztlich gegen ein bestimmtes Modell der Erklärung von Entstehungsprozessen durch absoluten Zufall richtet, das man exemplarisch auch bei Buffon finden kann, – ein Modell, dessen Ursprünge Kant ansonsten bei Epikur und Demokrit verortet. Man kann somit in Kants Kritik am Zufallsmodell in dieser

Schrift eine implizite Auseinandersetzung mit dem antiken Atomismus, aktuell provoziert durch Buffon, sehen.

Systematisiert man die Argumentation ein wenig, so entdeckt man, dass Kant mit zwei gleichsam a priori zugrunde gelegten zentralen Annahmen operiert, um den Ursprung der verschiedenen Rassen zu erklären, und aus diesen eine ebenfalls noch apriorische Folgerung ableitet, die jedoch nun – angewendet auf die empirisch vorfindlichen Menschen – zum Rassenbegriff führt bzw. diesen vom Artbegriff abgrenzt und die Erklärung des Ursprungs des tatsächlich Vorhandenen ermöglicht. Die erste Prämisse besteht in der Annahme einer „Fürsorge der Natur“ (II 434), die den Menschen „für alle Klimaten und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt“ (II 435). Die Quelle dieser Auffassung ist letztlich Buffon¹²⁵², aber Kant weicht in einem entscheidenden Punkt von ihm ab, indem er seine Aussage bewusst teleologisch („bestimmt“) verstanden wissen will und somit bereits hier eine Form von Zufall ausschaltet: Die Tatsache der Anpassung der Menschheit an die klimatischen Verhältnisse auf dem gesamten Globus hängt nicht von den Verhältnissen als Kausalursache ab, wie Buffon es annimmt¹²⁵³,

¹²⁵² Vgl. Buffon 1750-1780, V.1, 3: „In den Menschen zeigt sich der Einfluß des Himmelsstriches nur in sehr geringen Verschiedenheiten, indem ihre Art einfach und von allen andern Gattungen aufs deutlichste abgesondert ist. Der weiße Europäer, der Schwarze in Africa, der gelbe Asiater und der rothe Americaner sind immer einerley Menschen, und tragen bloß die Farben ihres Clima. Da er zum Herrn der Erde erschaffen, und das ganze Rund derselben sein Erbgut ist, so scheint sich seine Natur nach jeder Lage seines Aufenthaltes gerichtet zu haben. Er lebet unter dem brennenden Süden und in dem nördlichen Eise, er vermehrt sich allenthalben, und seine Ausbreitung in alle Gegenden wird so alt befunden, daß er daher an kein besonderes Clima gebunden zu seyn scheint. Bey den Thieren im Gegentheile wirket der Einfluß der Himmelsgegend stärker, und wird durch sichtbarere Merkmale kenntlich, indem ihre Gattungen verschieden sind, und ihre Natur lange nicht so vollkommen und weit eingeschränkter, als die Natur des Menschen ist.“ Die Aussage, der Mensch sei „zum Herrn der Erde geschaffen“, impliziert keine teleologisch vorgeschaltete Prämisse, sondern ist reine Rhetorik. Buffon ist ein Anhänger der Milieuthorie, die den Einfluss des Klimas, der Nahrung und der Lebensgewohnheiten als äußere Gegebenheiten ansieht, die als Wirkursachen ohne Teleologie die Entwicklung bestimmen. Vgl. dazu Dougherty 1990, 228-229.

Vgl. auch VII.2, 189: „Dieses wäre allein genug zu beweisen, daß in der Natur des Menschen mehr Kraft, mehr Erstreckung, mehr Biagsamkeit, als in der Natur aller anderen Geschöpfe ist: denn die Gewächse und fast alle Thiere sind jegliches auf ihren Erdboden, ihr Clima eingeschränket: und diese Erstreckung in unserer Natur kömmt weniger von den Eigenschaften des Körpers, als den Eigenschaften der Seele her: durch sie hat der Mensch die für die Zärtlichkeit seines Leibes nothwendig erforderlichen Beyhülffen gesucht: durch sie hat er Mittel gefunden, der strengen Luft Trotz zu bieten und den harten Erdboden zu besiegen. Er hat sich, so zu sagen, die Elemente unterworfen; durch einen einzigen Strahl seines Verstandes hat er den Strahl des Feuers hervorgebracht, welches auf der Erde nicht vorhanden war, [...]“ Vgl. ferner auch VII.2, 197: „Es giebt nicht eine einzige Gattung Thiere, welche sich, so wie der Mensch, allerwegen auf der Oberfläche der Erdkugel befände: einige, und sehr viele Gattungen, sind in die mittägigen Länder der alten Welt eingeschränket; andere in die mittägigen Theile der neuen Welt; noch andere, und diese in kleinerer Anzahl, sind in die nordlichen Länder begränzet, und anstatt sich gegen die mittägigen Länder auszubreiten, sind sie, durch Wege, die uns bis heutiges Tages unbekannt sind, aus einer Welt in die andere übergegangen. Endlich giebt es einige Gattungen, welche nur gewisse Berge oder gewisse Thäler bewohnen; und die Veränderungen ihrer Natur sind überhaupt um so viel weniger merklich, je weniger weit sie von einander wohnen.“

¹²⁵³ Vgl. z. B. Buffon 1750-1780, II.2, 196-197 (Unterstreichungen von mir, U. S.): „Wir wollen aber wieder auf die Ausartung der Wesen, und besonders der Thiere kommen; wir wollen die Bewegungen der Natur in den Verschiedenheiten, die sie uns darbiethet, noch näher beobachten und untersuchen: und da uns das menschliche Geschlecht am besten bekannt ist, so wollen wir sehen, wie weit diese Verschiedenheiten gehen. Die Menschen

sondern stellt ein bloßes Mittel eines übergeordneten Zwecks, der von der Natur gewollten Besiedelung des Globus, dar. Dieses Mittel nun ist Inhalt der zweiten Prämisse: Die Natur stattet den Menschen zur Erreichung des in der ersten Prämisse formulierten Ziels mit der erforderlichen Voraussetzung aus, indem sie ermöglicht, dass „in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen“ (II 435). Beide Prämissen zusammengekommen wirken teleologisch fundierend und restringierend¹²⁵⁴ für das konkrete Geschehen und ermöglichen letztlich die Begründung einer Theorie, die eine bestimmte Form absoluter Zufälligkeit in der Reihe der Zeugungen eliminiert und auf den Rassenbegriff führt: Weil die Natur „ihr Geschöpf durch versteckte innere Vorkehrungen auf allerlei künftige Umstände“ hin im voraus gerüstet hat, „damit es sich erhalte und der Verschiedenheit des Klima oder des Bodens angemessen sei“ (II 434), antizipiert sie gewissermaßen virtuell alle überhaupt möglichen Gelegenheiten und Umstände, denen der Mensch ausgesetzt sein kann.¹²⁵⁵ Übrig bleibt eine Form relativer Zufälligkeit, die die Auswahl dessen, was als grundsätzliche Möglichkeit bereits definiert ist, die „gelegentliche[n] Auswicklung den Umständen gemäß“ (II 435), betrifft, nicht mehr aber die Konstitution dieser Möglichkeiten und damit auch neuer Gattungen als solcher.¹²⁵⁶ Das letztlich atomistische Modell ist somit in seine Schranken verwiesen: „Der Zu-

sind in Ansehung der Farbe vom Weißen bis zum Schwarzen, in Ansehung der Höhe der Taille, der Dicke, der Leichtigkeit, der Stärke u. s. f. von dem Doppelten bis zum Einfachen, und in Ansehung des Verstandes von allem möglichen bis auf keinen unterschieden: allein diese letztere Qualität gehöret nicht zur Materie und darf also hier nicht in Betrachtung gezogen werden; die andern sind gewöhnliche Verschiedenheiten der Natur, welche von dem Einflusse des Himmelsstriches und der Nahrung herrühren. Allein, diese Mannichfaltigkeiten der Farbe und des Maaßes der Taille, verhindern nicht, daß der Schwarze und der Weiße, der Lappländer und der Magellaner, der Riese und der Zwerg, nicht mit einander Menschen zu zeugen im Stande wären, die sich selbst wiederum fortpflanzen könnten, und daß folglich diese dem Ansehen nach so unterschiedene Menschen nicht alle von einer und eben derselben seyn sollten; weil diese beständige Wiederhervorbringung eben die Gattung ausmacht. [...] Diese besondern Verschiedenheiten sind zufällige Mängel oder Ueberflüsse, welche sich anfänglich nur bey gewissen einzelnen Menschen befunden, nachmals aber, wie die andern Erbfehler, oder Erbkrankheiten, weiter fortgepflanzt haben. Allein, man muß diese Unterscheide, ob sie gleich unveränderlich sind, bloß als Mannichfaltigkeiten, die nur einzelne Menschen betreffen, welche aber dadurch nicht von ihrer Gattung abgesondert werden, betrachten; weil die außerordentlichen Arten von Menschen mit großen Beinen, oder sechs Fingern, sich mit der gemeinen Art vermischen und Kinder zeugen können, die sich selbst wieder fortpflanzen. Dieses muß man von allen andern Unförmlichkeiten oder außerordentlichen Gestalten sagen, welche von den Vätern und Müttern auf die Kinder fortgepflanzt werden. So weit erstrecken sich also die Fehler der Natur; dieses sind demnach die größten Schranken ihrer Mannichfaltigkeit bey dem Menschen, und wenn es ja welche giebt, die noch mehr ausarten, so bringen dieselben nichts wider hervor, und heben das Unveränderliche und Einfache der Gattung nicht auf. Es giebt also bey dem Menschen nur eine einzige Gattung, und obgleich dieselbe in Ansehung der unter sie gehörigen einzelnen Wesen die zahlreichste, und zu gleicher Zeit die unnachahmlichste und irregulärste in allen ihren Handlungen ist, so sieht man doch nicht, daß die erstaunliche Verschiedenheit der Bewegungen, der Nahrung, des Himmelsstriches, und so vieler anderer Veränderungen der Umstände, die man voraus setzen kann, Wesen hervor gebracht hätten, die verschieden genug von den andern wären, um neue Stämme daraus zu machen, und die uns zu gleicher Zeit so weit glichen, daß wir nicht leugnen könnten, daß wir zu ihnen gehöret hätten.

¹²⁵⁴ Es gibt für Kant nur vier Rassen und nicht mehr (vgl. II 440) und die Ausbildung einer bestimmten Rasse ist irreversibel (II 442).

¹²⁵⁵ Vgl. II 435: „Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als *vorgebildet* ansehen.“

¹²⁵⁶ Darüber, dass Kant entgegen in der Forschung geäußerten Urteilen nicht als Vorläufer Darwins im Sinne der Entstehung neuer Arten durch natürliche Auslese gelten kann, vgl. Lovejoy 1959.

fall, oder allgemeine mechanische Gesetze können solche Zusammenpassungen nicht hervorbringen.“ (II 435)

Aufgabe der Naturgeschichte ist nun im Grunde die Übertragung dieser Folgerung auf die Empirie, die „große Menge scheinbar verschiedene[r] Arten“ (II Anm. zu S. 434), mit dem Ziel, „neue Arten“ als nur „dem Scheine nach“ bestehend aufzuweisen, weil sie eigentlich „nichts anders als Abartungen und Racen von derselben Gattung sind, deren Keime und natürliche Anlagen sich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verschiedene Weise entwickelt haben“ (II 434). Die geforderte Disziplin findet also in den Ergebnissen der durch Gelegenheitsursachen herbeigeführten Veränderungen immer nur die Auswicklung von präformierten Keimen und Anlagen durch eine – hinsichtlich ihrer räumlichen und zeitlichen Lokalisierung nicht näher bestimmten – weißen „Stammgattung“¹²⁵⁷. Unausgeführt bzw. nicht als Problem erkannt bleibt in dieser Schrift die Frage, auf welche Weise sich die Naturgeschichte überhaupt an dieser Stammgattung orientieren kann: Die Prämissen und die daraus abgeleitete Folgerung präsentieren sich nicht als (subjektive) heuristische Hypothesen zum Zwecke der Etablierung einer bestimmten Wissenschaft, sondern stellen gleichsam objektive Aussagen über die Natur dar, an der als etwas für sich Bestehendem sich die Naturgeschichte zu orientieren hat. Dieses Problem wird die zweite Rassenschrift von 1785 jedoch thematisieren, von der nun die Rede sein soll.

1785: Die zweite Rassenschrift behält die grundsätzliche Stoßrichtung gegen Modelle bei, die mit dem absoluten Zufall operieren, (vgl. VIII 92: „zufällig“ = „durch Sonne und Luft“ contra

¹²⁵⁷ Vgl. II 441: „*Stammgattung*. Weiße von brünetter Farbe.“ Obwohl Kant der Meinung ist, dass man für die „*Stammgattung*, die wir entweder für schon erloschen ausgeben oder aus den vorhandenen diejenige aussuchen müssen, womit wir die Stammgattung am meisten vergleichen können“, nicht hoffen könne, „jetzt irgendwo in der Welt die ursprüngliche menschliche Gestalt unverändert anzutreffen“, nimmt er „weiße, doch *brünnette* Einwohner“ als die „Gestalt“ an, die der Stammgattung die „nächste“ sei (II 441). Dies ist genau die Meinung, die in einer Nachschrift Kaehlers zu einer Vorlesung über die Physische Geographie, datiert mit „per semestre aestivum 1775“, zu finden ist und in der Kant treu Buffon folgt: „Die ursprüngliche Farbe scheint die Weiße zu seyn, welche aus der Durchsichtigkeit der schleimichten Materien und Partikkelchens der Haut entstehet (welches das Durchschimmern des Bluts und Adern beweiset) indem diese ein Fundament zu allen ist und durch das Zuthun der äussern Luft und Bodens, Nahrungsmittel p in andere Farbe degeneriren kann. Adam scheint also ein weißer und zwar ein blonder gewesen zu seyn [...]“ (Manuskript S. 363-364, unpubliziert). Bei Buffon heißt es: „Die weiße Farbe scheint demnach die ursprüngliche Farbe der Natur zu seyn, welche der Himmelsstrich, die Speisen und die Sitten verändern, und sie in das gelbe, Braune oder Schwarze verwandeln, und welche in gewissen Umständen wieder erscheint, allein mit einer so großen Veränderung, daß sie mit dem ursprünglichen Weißen keine Aehnlichkeit hat, welches aus den eben angezeigten Ursachen ganz von seiner Natur abgewichen ist. Ueberhaupt nähern sich die einander entgegen gesetzten äußersten Grade in beyden fast beständig einander. Die Natur hat in ihrer größten Vollkommenheit weiße Menschen gebildet, und die auf das höchste veränderte Natur bildet sie gleichfalls weiß. Allein das natürliche, oder der ganzen Art wesentliche Weiße, ist von dem zufälligen, oder nur in einzelnen Gegenständen befindlichen Weißen, sehr unterschieden.“ (Buffon 1750-1781, II.1, 300) 1785 wird keine Aussage mehr über die Farbe der ursprünglichen Stammgattung gemacht, sondern sogar ein ausdrückliches Argument gegen eine derartige Auffassung vorgebracht (VIII 101-102).

„Geburt“), unterscheidet sich jedoch im methodischen Anspruch von der ersten. Dafür gibt es zwei Gründe: 1. Generell muss von dem Ergebnis der zwischen 1775 und 1785 erschienenen ersten Kritik her, mit der die transzendente Perspektive zum wichtigsten Fundament von Wissenschaftlichkeit überhaupt avanciert, ein Verfahren, das objektive Aussagen über die providentielle Natur ohne eine vorhergehende Reflexion auf die dafür nötigen Prinzipien macht, dogmatisch erscheinen. Das Vorliegen einer Methode und von Prinzipien wird unabdingbares Kriterium von Wissenschaftlichkeit überhaupt (vgl. V 151). 2. Zudem las Kant offenbar zwischen 1775 und 1785 vermehrt Beschreibungen von „neuen Reisen“ (II 91)¹²⁵⁸ bzw. beschäftigte sich mit darauf fußenden theoretischen Ansätzen, in deren unmittelbarer „Erklärung des Ursprungs der wirklich vorhandenen“ Rassen er Defizite bemerkte, die er nun nicht in der Manier von 1775 auf die falsche Art und Weise der Erklärung des Ursprungs zurückführt, sondern auf die darin herrschende Prinzipienlosigkeit. Die Ursprungsfrage selbst wird in der Folge für vorläufig unzulässig bzw. zur bloßen „Nebensache“ erklärt. Vorher müsse die Bestimmung des Rassenbegriffs mit Hilfe eines „Princips“ (VIII 91) erfolgen. Interessant ist, dass er trotz der ursprünglich anders lautenden Argumentation in der Retrospektive von 1785 der Meinung ist, seine Argumentation von 1775 laufe letztendlich auch schon auf die von 1785 hinaus:

„Und doch sehe ich, daß übrigens scharfsinnige Männer in der Beurtheilung dessen, was vor einigen Jahren lediglich in jener Absicht (der Bestimmung des Rassenbegriffs, U. S.) gesagt wurde, auf diese Nebensache, nämlich die hypothetische Anwendung des Principis, ihr Augenmerk allein richteten, das Princip selbst aber, worauf doch alles ankommt, nur mit leichter Hand berührten.“ (VIII 91; Unterstreichungen von mir, U. S.)

Kant fühlt sich also hinsichtlich seiner Schrift von 1775 von anderen Theoretikern, „scharfsinnige[n] Männer[n]“, die zum selben Thema arbeiten, vermutlich Blumenbach¹²⁵⁹ und Zimmermann¹²⁶⁰, missverstanden. Tatsächlich wurde jedoch 1775 der Rassenbegriff direkt

¹²⁵⁸ Dabei handelt es sich sicherlich zum einen um den von Kant selbst im Text erwähnten Demanet (vgl. VIII 92), auf den sich Kant auch mit den am Gambia in Neger ausgearteten Portugiesen bezieht (vgl. VIII 105; vgl. für diese Information die Anmerkung zu Forster 1958 ff., VIII 139₁₉ auf S. 501). Kant konnte zudem in der 1775 erschienenen *Geschichte der neuesten Reisen in die Welt* die Reiseberichte Carterets, Cooks, Dampiers, Byrons und Wallis' in Übersetzung lesen.

¹²⁵⁹ Blumenbach erwähnt in der zweiten Auflage seiner Schrift *De generis humani varietate nativa liber* von 1781 an einigen Stellen Kant. Einschlägig für Kants „Nebensache“ einer – von ihm in der Tat 1775 vollzogenen – unmittelbaren Ableitung der Rassen ist folgende Stelle: „Cel. KANT Prof. Regiomontanus ab aboriginibus subfuscis quatuor varietates derivat: *primam* candidam Europae borealis: *alteram* aenei coloris Americanum: *tertiam* nigram Senegambiae: *quartam* olivaceam Indicum.“ (Blumenbach 1781, 50 – *De generis humani varietate nativa liber* § 32)

¹²⁶⁰ Beide setzten sich in ihren Ausführungen zur Rassenproblematik mit Kant auseinander. Zimmermann weist schon in der Vorrede seiner *Geographischen Geschichte des Menschen und der allgemein verbreiteten vierfüßigen Thiere* darauf hin, er habe „in diesem deutschen Werke mehr geleistet [...], als in der im vorigen Jahre in Holland gedruckten ähnlichen Arbeit.“ Seine „lateinische Zoologie“ sei „im Druck sehr aufgehalten“ worden „und da die ersten Kapitel schon vor mehr als vier Jahren fertig gewesen“ seien, sei es ihm nicht möglich gewesen, „nachmals herausgekommene Schriften des Lord **Kaizer**, Herrn Professor **Blumenbach**, **Schreber**, **Erxle-**

aus den Absichten einer Natur abgeleitet und auf diese Weise der Ursprung der vier Menschenrassen erklärt.

1785 nun unterliegt die Rede von dem „uns unbekannten ursprünglichen Stamm[es]“ als „Ursache“ der vier Farbunterschiede bereits dem vorher bestimmten Prinzip. Worin jedoch genau dieses Prinzip besteht, das zur Bestimmung des Begriffs der Rasse als des „*Klassenunterschied[s] der Thiere eines und desselben Stammes, so fern er unausbleiblich erblich ist*“ (VIII 100), führt, nicht aber damit identisch ist, wird an keiner Stelle ausdrücklich gesagt, sehr wahrscheinlich ist jedoch, dass Kant darunter die „unausbleibliche Anartung beiderseitiger Eigenthümlichkeiten der Eltern“ verstanden wissen wollte, weil diese sowohl als „einzig wahre[r] und zugleich hinreichende[r] Probirstein der Verschiedenheit der Racen, wozu sie gehören“, als auch als „Beweis der Einheit des Stammes, woraus sie entsprungen sind“ (VIII 102; Unterstreichungen von mir, U. S.), fungiert. Unterstützt wird diese Interpretation dadurch, dass Kant an anderer Stelle sagt, er halte nur „das erstere (die unausbleibliche Anartung, U. S.) [...] für bewiesen und überdem zur Nachforschung in der Naturgeschichte als Princip brauchbar, [...] welches die Anwendung jenes Begriffs (der Rasse, U. S.) sicher leiten kann“ (VIII 100). Kant gelangt zu diesem Prinzip, indem er zunächst durch fortschreitende Eingrenzung der vererbbaaren Eigenschaften, die in § 1 für die Klassenunterschiede verantwortlich gemacht werden, in § 4 zur unausbleiblichen Anartung der Hautfarbe als eines interessanten Sonderfalls gelangt. Es handelt sich deswegen um einen Sonderfall, weil er die Gruppe der Klassenunterschiede entscheidend differenziert. Diese Differenzierung wird dadurch erzwungen, dass mit den Hautfarben Eigenschaften vorhanden sind, die – im Gegensatz zu zufälligen Erbllichkeiten, wie der Haarfarbe, und zu notwendigen Erbllichkeiten, die der Gattung als solcher zugehören und allen Menschen gemein sind – zwar notwendig erblich, aber nicht allen

ben, Kant und anderer dabey zu gebrauchen. Daher mußten die Abschnitte vom Menschen und von den allgemein verbreiteten Thierarten vieler Zusätze und Verbesserung fähig sein.“ Er habe sich „besonders in den ersten Abschnitten, gezwungen gesehen, **Büffon, Home, Kant, Linnäus, Erxlebens** Meinungen zu widersprechen [...]“ (Zimmermann 1778-1783, I unpaginierte Vorrede) Er selbst vertritt die Meinung, das Klima bringe unmittelbar die charakteristischen Rassenmerkmale und damit die Rassen der Menschen hervor. Im Einzelnen verweist er zweimal auf Aussagen Kants im Abschnitt „3. Von den unmittelbaren Ursachen des Ursprungs dieser verschiedenen Racen“ der Schrift von 1775, ohne jedoch zu erwähnen, dass Luftsäure, Kälte und Hitze für Kant nur Gelegenheitsursachen sind, die die Entwicklung desjenigen auslösen, was in Keimen und Anlagen bereits präformiert ist: „Diese Gesichtsbildung (der Grönländer, U. S.) schreibt Herr Professor Kant aber wie die zerrüttete Leibesgestalt, der Kälte zu.“ (Zimmermann 1778-1783, I 69-70) An anderer Stelle heißt es: „Dem Herrn Prof. **Kant** scheint die rothbraune Farbe der Amerikaner von der Luftsäure herzukommen; sie sey aber so dem kalten Klima eigen, als das Olivenbraune (welches er als eine Wirkung der laugenhaft gallischen Säfte ansieht) dem heißen Himmelsstrich angemessen sey.“ (Zimmermann 1778-1783, I Anm. zu S. 102) In sofern versteht er Kants Aussagen von 1775 wirklich falsch. Dies liegt jedoch daran, dass Kant damals eine andere Erklärung des Ursprungs hatte, nicht aber daran, dass die Erklärung des Ursprungs dort bereits „Nebensache“ war.

Menschen als solchen gemein sind.¹²⁶¹ Erkennbar wird dieses, weil die Hautfarbe zwischen untereinander zeugungsfähigen Eltern zwar halbschlächtig vererbt (nicht allen Menschen gemeinsam) wird, aber gleichwohl auch unausbleiblich (notwendig erblich) anartet. Für die unausbleibliche Anartung wird im zentralen § 5 ein Gesetz aufgefunden und dann in § 6 die Grundlage für die Bestimmung des Begriffs der Menschenrasse und das dafür erforderliche Prinzip, eben die unausbleibliche Anartung, herausgearbeitet: Die Argumentation präsentiert letztlich zwei Arten von Überlegungen zur Rede von unausbleiblicher bzw. notwendiger Anartung, deren eine die Komponente der Unausbleiblichkeit bzw. Notwendigkeit begründet, deren andere aber die Komponente, die sich auf das Faktum der Anartung stützt, thematisiert. Erstere verdankt sich einer „*Vernunftmaxime*“ (VIII 96): „daß in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Spezies derselben sich unverändert erhalten (nach der Formel der Schulen: *quaelibet natura est conservatrix sui*)“ (VIII 97) und erklärt die Zeugungsfähigkeit von Menschen verschiedener Hautfarbe untereinander durch Rückführung auf die gemeinsame Gattung. Die Anartung bzw. die Unterschiede, die sich in den konkreten Fällen ergeben, können hingegen nur experimentell festgestellt werden. Zusammen mit der Vernunftmaxime ist man jedoch berechtigt, die unausbleibliche Anartung als Prinzip festzustellen und den Rassenbegriff zu formulieren. Denn als „Princip brauchbar“ ist die unausbleibliche Anartung deswegen, weil sie „eines *Experiments* fähig ist, welches die Anwendung jenes Begriffs (des Rassenbegriffs, U. S.) sicher leiten kann, der ohne jenes schwankend und unsicher sein würde.“ (VIII 100) Das Auffinden des Prinzips verdankt sich also unbedingt einem Zusammenwirken zwischen der a priori aufgestellten Vernunftmaxime und dem empirisch beobachteten Experiment.¹²⁶²

Beiden bisher besprochenen Schriften ist als Intention die Etablierung von Grundlagen für die Ausbildung einer Naturgeschichte gemeinsam, durch die der absolute epikureische Zufall ausgeschaltet werden soll, sei es 1775 in Form objektiver Aussagen über eine teleologisch verfasste Natur, sei es 1785 in Form der Aufstellung eines Prinzips. 1788 wird die Notwendigkeit der Aufstellung eines Prinzips noch einmal ausdrücklich gegen die Einwände von Georg Forster verteidigt und auch 1790 greift Kant die seit 1775 anvisierte Problematik einer Naturgeschichte auf, die jetzt nur noch mit den Mitteln von 1785 subjektiv fundiert werden kann. Die Fundierung im Transzendentalen erhält jedoch 1790 eine vertiefte Begründung,

¹²⁶¹ Vgl. den Hinweis auf „Eigenschaften, die nicht wesentlich zur Gattung gehören“, aber „unausbleiblich“ sind. (VIII 96)

¹²⁶² Es stammt eben nicht „alles, was er (Kant, U. S.) an Merkmalen für die Begriffsbestimmung von ‚Rasse‘ beibringt, [...] nach seiner eigenen Auffassung bereits aus der Erfahrung oder ist, wie problematisch auch immer, aus ihr geschlossen.“ (Malter 1990, 116)

indem es als für den menschlichen Verstand generell unmöglich herausgestellt wird, den „Mechanism der Erscheinungen nach besondern Gesetzen“ einzusehen, weil wir eben keine „andere als sinnliche Anschauung“ und kein „bestimmtes Erkenntniß des intelligibelen Substrats“ (V 418) haben. Welche Folgen diese Generalisierung für die Prinzipien der einzelnen Ebenen, auf denen Naturgeschichte betrieben wird, hat, soll unten nach einer kurzen Vorbereitung besprochen werden. Denn insgesamt bestehen Unterschiede zwischen allen für das Projekt einer Naturgeschichte relevanten Schriften bzw. Passagen: Diese Unterschiede betreffen sowohl die thematisierten und für thematisierbar gehaltenen Bereiche im Rahmen einer Naturgeschichte überhaupt (1) als auch die systematische Verortung der Gedanken, die zur Grundlegung der Naturgeschichte führen (2).

1. Die Schrift von 1755, die Rassenschriften von 1775, 1785 und 1788 zusammengekommen und der § 80 von 1790 haben jeweils unterschiedliche Bereiche von Entstehung und Entwicklung zum Hauptthema, wobei in jeder Schrift der absolute Zufall in irgendeiner Weise – sei es durch die Gesetze der Materie selbst (1755), sei es durch Zweckmäßigkeit (alle anderen) – auf einen relativen restringiert wird. Daneben finden sich aber auch teilweise Erwähnungen der anderen Bereiche und Äußerungen über deren wissenschaftliche Möglichkeit oder Unmöglichkeit. So erklärt die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 zwar die Entstehung von Weltsystemen überhaupt mittels der „notwendige[n] Gesetze“, an die die „Materie“ (I 226-227) gebunden ist, hält dieses Modell aber für unzureichend, wenn es um die Entstehung und Erzeugung organisierter Wesen geht (vgl. I 230). Die Urzeugung wird an einer Stelle erwähnt, mit expliziter Bezugnahme auf Epikur und Demokrit aber für nicht haltbar erklärt (vgl. I 227). 1775, 1785 und 1788 ist der Zusammenhang zwischen der einen Gattung Mensch und den vier menschlichen Rassen das zentrale Thema. 1775 ist auch die Rede von der Unmöglichkeit, „einen organischen Körper“ (II 435) durch Zufall hervorzubringen. Die Schrift von 1788 handelt ebenfalls in der Hauptsache von den Rassen, wendet das hierbei zur Anwendung kommende teleologische Prinzip aber auch schon auf den „Begriff eines organisierten Wesens“ (VIII 179) an, d. h. auf die auch schon dort so bezeichneten „Naturzwecke“ (vgl. VIII 159). Ferner erwähnt Kant 1788 bereits den Bereich, der das spätere Hauptthema des § 80 der dritten Kritik ausmachen wird, nämlich die ursprüngliche Entstehung der Gattungen, kennzeichnet ihn jedoch dort noch als etwas, „wohin keine menschliche Vernunft reicht“, und will mangels einer „Analogie“ daher „das erste Entstehen der Pflanzen und Thiere“ (VIII 161-162) nicht als Naturgeschichte bezeichnen. 1790 hingegen ist im Unterschied dazu das Zustandekommen von Gattungen überhaupt bzw. der zwischen ihnen bestehenden

Verwandtschaftsverhältnisse Thema. Im Grunde wiederholt sich so die Frage von 1775 nach der Möglichkeit einer Naturgeschichte 1790 auf einer höheren Stufe der Phylogenese überhaupt. Kant gebraucht hier zwar nicht direkt den Begriff der Naturgeschichte, spricht jedoch vom „*Archäologen* der Natur“ (V 419) und erklärt wenig später die „*Archäologie der Natur*“ für im Grunde identisch mit der „*Naturgeschichte*“ (V 428). Sowohl die Rassenschriften als auch § 80 der dritten Kritik geben – zwar auf verschiedenen Ebenen und gleichsam aus verschiedenen Perspektiven, aber letztlich mit Hilfe des gleichen Modells – Gründe für die Konstanz der Arten und Gattungen an, die von Kant niemals in Zweifel gezogen wird, so dass man sagen kann, dass 1790 gewissermaßen der Teil der Naturgeschichte abgehandelt wird, der systematisch zwischen der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755, die die mechanische Entstehung der – zwar nach mechanischen Gesetzen funktionierenden, aber vom Standpunkt der dritten Kritik aus letztlich doch unorganisierten – Weltsysteme klärt, und dem in der Rassenschrift von 1775 vorgestellten Plan einer Naturgeschichte, in der die Ausdifferenzierung bereits vorhandener Gattungen organisierter Wesen in Rassen geklärt wird, angesiedelt ist.

In § 80 der *Kritik der Urteilskraft* schließlich sind alle Ebenen noch einmal in Rekapitulation vorhanden.¹²⁶³ Die Fragestellung konzentriert sich jedoch nun auf dasjenige, von dem die Rassen und einzelnen organisierten Wesen letztlich als Voraussetzung abhängen und wo die Betrachtung von Organisation und Zweckmäßigkeit innerhalb der Natur infolge einer naturgeschichtlichen Rückwärtsbewegung ausgehend von den einzelnen Naturzwecken zum Stillstand kommt. Dies ist die Frage nach der ursprünglichen Entstehung dessen, was uns als Organisiertes zugänglich ist, der erstmaligen Ausbildung stabiler Gattungen und der darunter fallenden organisierten Wesen.

2. In den Rassenschriften von 1775 und 1785 wird die Rolle der Teleologie auf der Ebene des Verhältnisses zwischen Arten und Rassen bzw. ihr Prinzip thematisiert und so Naturgeschichte bereits in Ansätzen betrieben (1775) bzw. grundgelegt (1785). In beiden Fällen wird der Zweckmäßigkeit allein eine Rolle im Bereich dessen, was man unter Naturgeschichte versteht, nicht aber in dem der Naturbeschreibung, zugebilligt. Auch die Argumentation in der *Kritik der reinen Vernunft*, die Ideen der Homogenität, Kontinuität und Spezifikation eine bloße Klassifikationsleistung aufgrund des Vergleichs vorliegender Merkmale vollbringen, gehört im Grunde zur Naturbeschreibung. Wie gesehen, stützt Kant sich hier noch nicht auf

¹²⁶³ Vgl. für die Naturzwecke V 418, für die ersten Gattungen V 418-420, für die Rassen V 420.

den Zweckbegriff (s. o. 219-225). In der dritten Kritik hingegen gilt das Prinzip der „Technik der Natur“ jedoch – expliziert in den Einleitungen – auch für diesen Bereich (vgl. XX 217-218, V 184-186) und daher im Grunde bereits für das, was Kant sonst als „Naturbeschreibung“ bezeichnet. Zu dieser „Naturbeschreibung“, von der Kant im Haupttext der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ nicht spricht, wird die „Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, so fern sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen“, gezählt. Dies gebe jedoch „über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen gar keinen Aufschluß [...], worum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun“ (V 417) sei. Der entscheidende Unterschied zu den Schriften von 1775 und 1785 besteht folglich darin, dass die Teleologie bzw. ihr Prinzip nun nicht mehr gleichsam aus dem Nichts für je speziell zu erklärende Bereiche gefunden werden muss, sondern als das dem menschlichen Denken notwendige Prinzip der reflektierenden Urteilskraft schon in der Analytik der Elementarlehre für die Beurteilung der inneren Möglichkeit von Naturzwecken als gültig und notwendig erwiesen wird. Es kann jetzt nur noch darum gehen, zu prüfen, ob dieses Prinzip über den Bereich hinaus, in dem es zuerst und notwendigerweise zur Anwendung kommt, auch für den „Archäologen der Natur“ fruchtbar gemacht werden kann. Die dritte Kritik leistet also gegenüber den kleinen vorhergehenden Schriften eine ungemeine Universalisierung des Prinzips der Zweckmäßigkeit, welches als in der reflektierenden Urteilskraft verortetes abstrakt genug ist, um auf alle Erkenntnisbereiche Anwendung zu finden, in denen der menschliche Verstand mit der in den transzendentalen Gesetzen des reinen Verstandes für die besondere Erfahrung verbundenen Zufälligkeit allein Schiffbruch erleidet. Dennoch werden Letztere nicht beiseite geschafft, sondern durch das Prinzip der Zweckmäßigkeit sinnvoll arrangiert. In dieser Tatsache liegt trotz aller Modifikationen eine wichtige Gemeinsamkeit der Schriften, die sich als – offene oder versteckte Integration von demokritischem bzw. epikureischem Gedankengut – beschreiben lässt. Wie dieses insbesondere auf die spezielle und in ihrer Thematisierbarkeit zu einer neuen Würde avancierten Problematik der Urzeugung, die in § 80 der dritten Kritik enthalten ist, zutrifft, soll nun gezeigt werden.

9.2 Analyse von § 80

1790 bezieht Kant in § 80 der *Kritik der Urteilskraft* den Bereich der ersten Entstehung von Gattungen, die er noch 1788 für metaphysisch und außerhalb jeglichen für Menschen nachvollziehbaren Analogieschlusses liegend gehalten hatte, in sein Programm einer Naturgeschichte ein. Es wurde bereits gezeigt (s. S. 41-44), dass Kant 1755 explizit auf das Gedankengut der antiken Atomistik zurückgreift, aber auch dem mit diesem Zufall verbundenen

Chaos eine bestimmte Gesetzmäßigkeit zubilligt, indem er die Theorie gewissermaßen mit stoischen Prämissen ergänzt. Mit Epikur und Demokrit lehnt Kant 1755 nur unter der Prämisse nicht „völlig alle Übereinstimmung“ (I 226) ab, dass er für die Entstehung des Weltbaus „die Materie an gewisse nothwendige Gesetze gebunden“ (I 227) findet. Für die Entstehung der physikalischen Welt als solcher war diese im Zusammenwirken der Attraktions- und Repulsionskräfte zum Ausdruck kommende nur mechanische (noch nicht finale!) Gesetzmäßigkeit hinreichend zur Erklärung, wurde aber bereits als unzureichend für die Erklärung der Möglichkeit organisierter Wesen im Sinne der dritten Kritik angesehen (vgl. I 230). Der Zufall ist also durch die Theorie von 1755 noch nicht auf allen Ebenen gesetzlich geregelt, sondern kehrt für Probleme, die außerhalb des Bereichs liegen, der mit mechanischen Gesetzen erklärbar ist, wieder. 1775 werden, wie gesagt, im Hinblick auf die Entwicklung von Rassen „allgemeine mechanische Gesetze“ als „Zufall“ (II 435) angesehen, Gelegenheitsursachen jedoch unter der Restriktion einer Präformation als auslösende Faktoren zugelassen. Dass Kant auch in § 80 im Zusammenhang mit der Frage nach der ersten Entstehung der Gattungen wiederum eine Diskussion epikureischen bzw. demokritischen Gedankenguts einbezieht, kann durch folgende Überlegungen verdeutlicht werden: Ein erster Hinweis ist das Stichwort „ungereimt“, mit dem Kant häufig Kritik an Epikur und Demokrit ausdrückt. Schon 1755 hatte er in der Vorrede zur *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* an Epikur und seiner Schule neben der Erklärung der „Erzeugung des Weltbaues [...] aus dem ungefähren Zufalle“ bereits getadelt, dass sie den „Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten“. Hier findet sich also bereits eine Rückführung des später in § 80 der dritten Kritik zum Thema gemachten Gedankens der Urzeugung unmittelbar auf den antiken Atomismus, der als „Ungereimtheit“ (I 227; Unterstreichung von mir, U. S.) bezeichnet wird.¹²⁶⁴

¹²⁶⁴ Ebenfalls als „Ungereimtheit“ (II 123) bezeichnet er in der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* von 1763 das „Clinamen der Atomen in dem Lehrgebäude des Democritus und Epikurs“. 1755 gilt dies als „unverschämt“ (I 227). Diese Wörter haben als Attribute der antiken Atomistik im 18. Jahrhundert offenbar eine gewisse Konjunktur gehabt. Reimarus schreibt im Zusammenhang mit der epikureischen Theorie der Urzeugung, die unten noch zu besprechen ist: „Keiner wird heutiges Tages so unverschämt, oder so dumm seyn, daß er dergleichen, zumal von größern Thieren, wirklich gesehen zu haben vorgeben sollte. Demnach kann es auch nimmer in der Welt durch die Natur geschehen seyn.“ (Reimarus 1781 138 – *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* II § 6.) Er bezeichnet dies auch als „Ungereimtheit“ (Reimarus 1781, 139 – *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* II § 7). In der Besprechung von Humes *Dialogues* in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* liest man Folgendes: „Im achten Abschnitt sucht Philo darzuthun, daß selbst die Demokritischen und Epikurischen Träume über die Entstehung der Welten die ungereimtesten unter allen, durch einige kleine Veränderungen wahrscheinlich gemacht werden könnten.“ (Zugabe zu den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 48. Stück, 27. November 1779, 757)

Nimmt man die bereits angestellten Überlegungen, die es recht wahrscheinlich machen, dass Kant immer dann Epikur und/oder Demokrit im Hinterkopf hat, wenn es darum geht, Zufälle auf – mechanisch oder teleologisch – gesetzliche Ordnungen hin zu überschreiten, und das Stichwort „ungereimt“ zusammen, lässt sich auch die Überlegung, die Kant in § 80 der *Kritik der Urteilkraft* anstellt, in einen solchen Kontext einordnen: Denn wie schon 1755 erweist Kant dort auch in der näheren Ausführung die Unzulänglichkeit einer Theorie in ihrer originären Form, integriert sie als solche jedoch zusammen mit einer spezifischen Erweiterung in sein eigenes Konzept. Es handelt sich dabei um ein mechanistisches Modell der Phylogenese, das als „gewagte[s] Abenteuer der Vernunft“ (V 419 Anm.) bezeichnet wird. Gleichsam ex negativo wird bewiesen, dass man bei der Erklärung der „Schöpfung organisirter Naturen“ (V 418) vom in der Analytik erwiesenen bloßen Beurteilungsprinzip der reflektierenden Urteilkraft eben letztlich doch nicht – wie versuchsweise angenommen wird – für den Bereich der Erzeugung absehen kann¹²⁶⁵, indem man die Erzeugung aus der „rohen Materie“ und durch die „Kräfte[n]“, die in der Urmutter Erde nach „mechanischen Gesetzen“ wirksam sind (V 419), erklärt. Ausgangspunkt des Gedankenexperiments ist die Vermutung, die durch die „comparative[n] Anatomie“ entdeckte Tatsache der „Analogie der Formen“ bei Tiergattungen, „wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwicklung oder Auswicklung jener Theile eine so große Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können“, könne gänzlich auf das „Princip des Mechanismus der Natur“ zurückgeführt werden (V 418).¹²⁶⁶ Die letztlich von Kant favorisierte Variante ist einem atomistisch-mechanistischen Modell nicht radikal entgegen gesetzt, sondern stellt dessen Erweiterung durch eine finale Struktur dar, so dass die „generatio aequivo-ca“, die „Erzeugung eines organisierten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie“, nicht mehr „ungereimt“ (V 419 Anm.) erscheint – wie bei Demokrit und Epikur ohne diesen Zusatz. Dass aber in diesem Ansatz einer entwicklungsgeschichtlichen Lösung

¹²⁶⁵ Vgl. V 418: „Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die große Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System Ähnliches und zwar dem Erzeugungsprinzip nach vorfinde; ohne daß wir nöthig haben, beim bloßen Beurtheilungsprinzip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluß giebt) stehen zu bleiben und muthlos allen Anspruch auf *Natureinsicht* in diesem Felde aufzugeben.“

¹²⁶⁶ Schon Buffon entwickelte den Gedanken eines einheitlichen Bauplans. Vgl. Düsing 1986, 138-139. Ein Referat ähnlicher Ansichten fand Kant jedoch in Georg Forsters Rezension seiner zweiten Rassenschrift vor, wo der „fruchtbare Gedanke, daß alles in der Schöpfung durch Nüancen zusammenhängt“, weiter durch Beispiele belegt wird: „*Camper*, der als Physiolog, und von so vielen andern Seiten groß und liebenswürdig ist, zeigte mir in einem seiner Briefe, an einem Theile des Körpers, den Füßen, wie sorgfältig die Analogie der Bildung durch alle Säugthiere hindurch bis auf die Wallfische beobachtet ist. Und vortrefflich hat *Herder* einen ähnlichen Gedanken aufgefaßt und ausgeführt, indem er sagt: es sey unläugbar, daß bey aller Verschiedenheit der lebendigen Erdwesen, überall eine gewisse Einförmigkeit des Baues, und gleichsam eine Hauptform zu herrschen scheine, die in der reichsten Verschiedenheit wechselt.“ (Forster 1958 ff., VIII 141-142)

des Problems der Stufenleiter des Organischen¹²⁶⁷ auch ein unmittelbar literarischer Rückgriff auf epikureisches Gedankengut, wie es Kant in Lukrez' *De rerum natura* finden konnte, enthalten ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

Es war im 18. Jahrhundert durchaus üblich, die Entwicklung von Theorien zur Zeugungs- und Entwicklungslehre im engsten Anschluss an antike Vorbilder vorzunehmen.¹²⁶⁸ Im Detail sind die Bezüge jedoch recht unterschiedlich, was auch daran liegt, dass schon in der Antike die Urzeugung einmal für die Erklärung des Ursprungs alles organischen Lebens überhaupt geltend gemacht wurde, wobei sich die so entstehenden Gattungen in der Folge auch geschlechtlich fortpflanzen können, zudem aber auch für die immer wiederholte Entstehung bestimmter Wesen, von denen man meinte, dass sie gar nicht geschlechtlich erzeugt werden könnten. Die erste Position ist die einiger Vorsokratiker, vor allem von Empedokles und Archelaos. Aristoteles hingegen ist der Meinung, die Entstehung bestimmter Insekten sei grundsätzlich nur durch sich immer wiederholende Urzeugung möglich.¹²⁶⁹ Gemeinsam ist beiden Ansätzen, dass Fäulnisprozesse eine große Rolle spielen. Obwohl die Position des Aristoteles schon im 17. Jahrhundert durch die Untersuchungen Harveys und Redis zwar nicht für alle Tiere, deren Entstehung man bisher durch Urzeugung erklärte, aber doch für einige ins Wanken geriet und die Erklärung ihrer Entstehung durch Urzeugung der aus Eiern wich, hielt sich der Gedanke doch bei vielen Forschern weiter durch.¹²⁷⁰ So findet man in Athanasius Kirchers *Mundus subterraneus* lange Abschnitte zum „ortus spontaneus“ mit ausführlichen Bezügen auf Aristoteles und Theophrast und keinerlei Einschränkungen auf bestimmte Tiere.¹²⁷¹ Buffon hält noch an der Urzeugung gewisser Tiere fest¹²⁷², Blumenbach jedoch erklärt in seinem *Handbuch der Naturgeschichte* diesen Gedanken insgesamt als „Fehlschluß“:

„Die Alten, die den Gebrauch der Mikroskope verkannten, und denen so viele andre von unsern Subsidiis mangelten, nahmen bey der Zeugung kleiner organisirter Körper, zumal des sogenannten Ungeziefers, ihre Zuflucht zur Entstehung aus Fäulniß, zur *generatio aequivoca*. Die bekannte Erfahrung, daß Fäulniß die Vermehrung solcher Thiere, auch des Schimmels u. befördere, konnte sie freylich auf diesen Fehlschluß leiten.“

¹²⁶⁷ Vgl. Düsing 1986, 136-142.

¹²⁶⁸ Vgl. Löw 1980, 106.

¹²⁶⁹ Vgl. Capelle 1955, 150-151.

¹²⁷⁰ Vgl. Capelle 1955, 177-179.

¹²⁷¹ Vgl. Kircher 1678, II 356-373. Über die Urzeugung bei den Tieren heißt es: „Animalia, quae spontaneo ortu nascuntur, triplicis generis sunt. *Primò* Zoophyta; *Secundò* sunt omnis generis insecta; *Tertiò* ea, quae perfectam quadrupedis inter animalia; inter volucres verò, quae aligeri speciem exhibent, quorum magna varietas est; de singulis ordine agemus.“

¹²⁷² Vgl. Buffon 1750-1780, I 48-49: „Wegen derjenigen, die seinem Ausspruche nach aus der Fäulnis entstehen, wären viele Ausnahmen zu machen, weil er sie nicht erzählt, denn die meisten Arten, welche nach den Gedanken der Alten aus der Fäulnis entstanden, kommen von einem Eye oder einem Wurme her, wie die Beobachtungen der Neuern uns versichert haben.“

Dass jedoch bei Leugnung der Urzeugung die Erklärung der Entstehung von Spulwürmern nach wie vor dunkel bleibt, erwähnt er im Anschluss.¹²⁷³ Die Tatsache, dass dieser Gedanke auch bei klassischen Autoren wie Ovid¹²⁷⁴, Diodor¹²⁷⁵, Sextus Empiricus¹²⁷⁶ und Augustinus¹²⁷⁷ in das allgemeine Bewusstsein übergegangen ist, zeigt, dass er – der vermutlich schon vor Aristoteles und Theophrast von Bauern, Gärtnern und Imkern vertreten wurde – auch über die unmittelbar „biologische“ Literatur hinaus eine unglaubliche Wirkmächtigkeit besaß. Auch Descartes spricht von der „[d]uplex Generatio, una sine semine vel matrice, alia ex semine“¹²⁷⁸, wohingegen Leibniz sich von Seiten der Präformationstheorie gegen diese Theorie wendet: „qu'on ne sauroit jamais produire un corps organique tout à fait nouveau, et sans aucune preformation [...] [c]ar les animaux n'étant jamais formés naturellement d'une masse non organique“¹²⁷⁹. In der *Monadologie* beruft er sich bereits auf „recherches exactes“:

«Les Philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des Formes, Entelechies, ou Ames, mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est apperçû, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putrefaction; mais toujours par les semences, dans lesquelles il y avoit sans doute quelque *preformation*; on a jugé, que non seulement le corps organique y étoit déjà avant la conception, mais encore une Ame dans ce corps et en un mot l'animal même; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espece. On voit même quelque chose d'approchant hors de la generation, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons.»¹²⁸⁰

Für Kant ist jedoch diese Art der wiederholten Entstehung von Insekten und anderen Tieren durch Urzeugung völlig uninteressant. Bereits 1788 bezieht er sich in dem Aufsatz *Über den*

¹²⁷³ Blumenbach 1779, 20-21 – *Handbuch der Naturgeschichte* § 13.

¹²⁷⁴ Vgl. Ovid, *Metamorphoses* I 422-433: „Sic, ubi deseruit madidos septemfluvius agros / Nilus et antiquo sua flumina reddidit alveo / Aetherioque recens exarsit sidere limus, / Plurima cultores versis animalia glaebis / Inveniunt et in his quaedam modo coepta per ipsum / Nascendi spatium, quaedam imperfecta suisque / Trunca vident numeris, et eodem in corpore saepe / Altera pars vivit, rudis est pars altera tellus. / Quippe ubi temperiem sumpsere umorque calorque, / Concipiunt, et ab his oriuntur cuncta duobus, / Cumque sit ignis aquae pugnam, vapor umidus omnes / Res creat, et discors concordia fetibus apta est.

¹²⁷⁵ Vgl. Diodor, *Bibliotheca historica* I 10.6-7: καὶ γὰρ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἔτι χρόνος κατὰ τὴν ἐπίκλυστον Αἴγυπτον ἐν τοῖς ὀψίμοις τῶν ὑδάτων, φανερώς ὁρᾶσθαι γεννωμένας φύσεις ἐμφύχων. ὅταν γὰρ τοῦ ποταμοῦ τὴν ἀναχώρησιν ποιουμένου τὴν πρώτην τῆς ἰλῦος ὁ ἥλιος διαξηράνη, φασὶ συνίστασθαι ζῶα, τινὰ μὲν εἰς τέλος ἀπηρτισμένα, τινὰ δὲ ἡμιτελῆ καὶ πρὸς αὐτῇ συμφυῇ τῇ γῇ.

¹²⁷⁶ Vgl. Sextus Empiricus, *Hypotyposes* I 41-42: περὶ μὲν οὖν τὰς γενέσεις, ὅτι τῶν ζῶων τὰ μὲν χωρὶς μίξεως γίνεται τὰ δ' ἐκ συμπλοκῆς, καὶ τῶν μὲν χωρὶς μίξεως γινόμενων τὰ μὲν ἐκ πυρὸς γίνεται ὡς τὰ ἐν τοῖς καμίνοις φαινόμενα ζωύφια, τὰ δ' ἐξ ὕδατος φθειρομένου ὡς κώνωπες, τὰ δ' ἐξ οἴνου τρεπόμενου ὡς σκνῖπες, τὰ δ' ἐκ γῆς <ὡς....>, τὰ δ' ἐκ ἰλῦος ὡς βάτραχοι, τὰ δ' ἐκ βορβορίου ὡς σκώληκες, τὰ δ' ἐξ ὄνων ὡς κύνδαροι τὰ δ' ἐκ λαχάνων ὡς κάμπαι, τὰ δ' ἐκ καρπῶν ὡς οἱ ἐκ τῶν ἐρινεῶν ψῆνες, τὰ δ' ἐκ ζῶων σηπομένων ὡς μέλισσαι ταύρων καὶ σφῆκες ἵππων.

¹²⁷⁷ Vgl. Augustinus 1841-1849, VII 350-351 – *Contra Faustum Manichaeum* VI 8: „Postremo, si ista causa est majoris immunditiae carnum, ea comedant animalium corpora, quae non de concubitu oriuntur, sicut sunt innumerabilia genera vermium, quorum nonnullos vulgo edunt quaedam Venetiae regiones ex arboribus natos. Ranas etiam quas repente ex una pluvia terra generat, in escam isti assumere debuerunt, ut Dei sui membra talibus formis commista liberarent, si eam carnem detestantur, quae concubitu propagatur; et genus humanum erroris argueret, quod gallinis columbisque vescantur, ex masculorum feminarumque coitu procreatis et mundiores caeli et terrae filias ranas abjiciant.

¹²⁷⁸ Descartes 1897 ff., XI 505 – *Primae cogitationes circa generationem animalium*.

¹²⁷⁹ Leibniz 1875-1890, VI 544 – *Considérations sur les principes de vie*.

¹²⁸⁰ Leibniz 1875-1890, VI 619-620 – *Monadologie* § 74.

Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie auf eine Variante Georg Forsters von der „kreißende[n] Erde (S. 80), welche Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres gleichen aus ihrem weichen, vom Meeresschlamm befruchteten Mutterschooße entspringen ließ [...]“ (VIII 179).¹²⁸¹ Diese Position erinnert an Archelaos’ und vermutlich auch Empedokles’ Theorien¹²⁸² der einmaligen und ursprünglichen Entstehung des Lebendigen durch Fäulnisprozesse im Schlamm der Urerde, ist aber nicht diejenige, auf die Kant in § 80 der dritten Kritik rekurriert. Denn dort greift er positiv einen Gedanken auf, der 1788 unmittelbar auf die Wiedergabe der bei Forster erwähnten Variante der Urzeugung folgt und den Kant dort noch nicht für diskussionswürdig gehalten hatte. Die Rede ist von der 1788 „davon (von der bei Georg Forsters erwähnten Variante der Urzeugung, U. S.) abgeleitete[n] Verwandtschaft Aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Wallfische (S. 77) und so weiter hinab (vermuthlich bis zu Moosen und Flechten, nicht blos im Vergleichungssystem, sondern im Erzeugungssystem aus gemeinschaftlichem Stamme) gehende[n] Naturkette organischer Wesen“ (VIII 180). Kant gibt seine Quelle hier nicht ganz richtig wieder, denn Georg Forster selbst hatte in seiner Rezension zwar den „fruchtbare[n] Gedanke[n], daß alles in der Schöpfung durch Nüancen zusammenhängt“¹²⁸³, geäußert und dafür auch einige literarische Belege angegeben¹²⁸⁴, nicht aber dieses Phänomen aus der Urzeugung „abgeleitet“. Letzteres hatte er sogar verneint, weil bis dahin keine Erfahrung reiche. Ebenfalls hatte er die Möglichkeit, von Varietäten auf Gattungen zu gelangen und folglich die Möglichkeit einer Naturgeschichte überhaupt geleugnet. Kant verteidigt 1788 die Möglichkeit einer Naturgeschichte, folgt Forster jedoch darin, dass er die Frage nach der ersten Entstehung von Gattungen als eine, die die menschliche Vernunft überschreitet, aus der Naturgeschichte ausschließt (vgl. VIII 161, 169, 179). 1790 hingegen steht Kant sowohl zu der „Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft (der Formen, U. S.) derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum

¹²⁸¹ Die Kennzeichnung der Passage als Zitat aus Forster bei Kant trifft nicht zu, denn bei Forster steht: „Wer hat die kreißende Erde betrachtet in jenem entfernten und ganz in Unbegreiflichkeit verschleyerten Zeitpunkt, da Theiren und Pflanzen ihrem Schoße in vieler Myriaden Mannigfaltigkeit entsproßen, ohne Zeugung von ihres Gleichen, ohne Samengehäuse, ohne Gebärmutter? Wer hat die Zahl ihrer ursprünglichen Gattungen, ihrer Autochthonen, gezählt? Wer kann uns berichten, wie viele Einzelne von jeder Gestalt, in ganz verschiedenen Weltgegenden sich aus der gebärenden Mutter weichem, vom Meere befruchteten Schlamm organisirten?“ (Forster 1958 ff., VIII 143)

¹²⁸² Zu Archelaos vgl. DK 60 A 4: *περὶ δὲ ζώων φησὶν, ὅτι θερμομαίνουμένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κάτω μέρει, ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τὰ τε ἄλλα ζῶια πολλὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι, ἅπαντα τὴν αὐτὴν διαίταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλὺος τρεφόμενα (ἣν δὲ ὀλιγοχρόνια) ὕστερον δὲ αὐτοῖς ἢ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη.* Zu Empedokles vgl. DK 31 A 76 (Platon, *Phaidon* 96a).

¹²⁸³ Forster 1958 ff., VIII 141.

¹²⁸⁴ Forster 1958 ff., VIII 141-142.

Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten“ (V 418-419) positiv als auch zur Frage nach der Urzeugung. Die vermutlich in Erinnerung an Georg Forster, möglicherweise ergänzt durch Blumenbach¹²⁸⁵, angeregte Problemstellung einer Verwandtschaft organischer Wesen erfährt jedoch bei Kant eine entscheidende Erweiterung, die der Theorie eine ganz andere Bedeutsamkeit verleiht: Denn Kant ergänzt Forsters Modell außer durch die Moose und Flechten – die er auch 1788 zu den von Forster genannten Beispielen hinzugefügt hatte – nun auch noch durch die „niedrigste[n] uns merkliche[n] Stufe der Natur“, die „rohe[n] Materie“ mit „ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen“ (V 419) und bezieht somit auch das letztlich Unorganisierte mit ein. Auf diese Weise verlässt er den Rahmen einer Argumentation, die nur eine Verwandtschaft innerhalb von Organisiertem (mit den Moosen und Flechten als niedrigster Stufe) erklären wollte und stellt die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, einen Punkt zu benennen, an dem die gänzlich nach mechanischen Gesetzen verfasste Materie in die ersten Vertreter von uns zweckmäßig organisiert erscheinenden Gattungen übergeht. Es handelt sich zwar um das vertraute Verhältnis von Mechanik und Technik, das für das Thema der dritten Kritik zentral ist, der entscheidende Punkt liegt jedoch darin, dass man es nun mit einem Phänomen zu tun hat, das nicht der besonderen Erfahrung entstammt¹²⁸⁶, gleichwohl aber doch der Untersuchung wert ist, wenn man im Rahmen einer Methodenlehre das anhand der besonderen Erfahrung gefundene Prinzip in seiner Tauglichkeit bzw. Anwendung testen will. Die Fokussierung des Problems auf das ursprüngliche Verhältnis von Mechanismus und Zweckmäßigkeit ist der entscheidende Grund dafür, dass in Kants unmittelbar folgendem Modell, das zwar auch mit dem „Mutterschooß der Erde“ (V 419) operiert und bei dem es sich wie bei Georg Forster und den antiken Vorläufern, wie z. B. Archelaos und Empedokles, um eine Form einmaliger Urzeugung handelt, jedoch mit keinem Wort die diesen gemeinsame (und auch in Aristoteles’ Variante erforderliche) Voraussetzung von Fäulnisprozessen erwähnt wird. Vielmehr wird jegliche Form von irgendwie vorhandener Bestimmtheit, die dem,

¹²⁸⁵ Kant weist in einer Fußnote zum Gedanken der Verwandtschaft aller organisierten Wesen schon 1788 auf Blumenbach hin: „Über diese vornehmlich durch *Bonnet* sehr beliebt gewordene Idee verdient des Hrn. Prof. *Blumenbach* Erinnerung (Handbuch der Naturgeschichte 1779. Vorrede § 7) gelesen zu werden.“ (VIII 180) Bei Blumenbach selbst heißt es darüber: „Man hat nemlich den Satz: **Die Natur thut keine Sprünge**, über den schon der große **Leibniz** viel Wahres und Schönes gesagt hat, den Bradley nachher (auf **Addison’s** Anrathen) in einem eignen Werke, aber ziemlich unvollständig und trocken, *Bonnet* ungemein scharfsinnig, und *Robinet* ganz abentheuerlich begründet haben, dahin gedeutet: daß alle erschaffenen Wesen, vom unvollkommensten Elemente, in einer ununterbrochenen Reihe, wie Glied an Glied in einer Kette, zusammenhängen; daß sie in Rücksicht ihrer Bildung und Eigenschaften stufenweise, aber doch mit unmerklich auf einander folgten, daß daraus keine andre, als eine sehr willkürliche, sehr imaginäre Abtheilung in Reiche oder Classen und Ordnungen etc. bey ihnen statt finden könne.“ (Blumenbach 1779, 11 – *Handbuch der Naturgeschichte* § 7) *Bonnets* und *Leibniz’* Gedanken der Stufenleiter erwähnt Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. KrV A 668 / B 696).

¹²⁸⁶ Dies ist der Grund dafür, dass Kant den Erklärungswert dieser Theorie am Ende doch bezweifeln wird, denn die Erfahrung“ zeige „davon kein Beispiel“ (V Anm. zu S. 419).

was da in der Erde entsteht, eine Richtung geben könnte – und sei sie auch noch so klein – von vornherein ausgeschlossen. Empedokles' und Archelaos' Theorie¹²⁸⁷ hingegen hatte zur unabdingbaren Voraussetzung, dass die Fäulnis nur zustande kommt, wenn sich durch Erwärmung der Erde Warmes und Kaltes vermischt, für Aristoteles muss an der Urzeugung sogar ein seelisches Formprinzip beteiligt sein.¹²⁸⁸ Kant verzichtet auf alle diese Vorgaben. Das Ausgangsmodell, das er seiner Demonstration ex negativo zugrunde legt, muss der Vorgabe, allein „mit dem bloßen Princip des Mechanismus der Natur“ bzw. mit der „rohen Materie [...] und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen“ (V 418-419) als Erklärungsprinzipien auszukommen, angemessen sein. Es ist das der „*generatio aequivoca*, worunter man die Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisirten Materie versteht.“ (V Anm. zu S. 419). Deswegen, weil es als solches unzulänglich ist, wird es von Kant schon in der Darstellung mit kleinen Hinweisen modifiziert. Es ist aber dennoch erkennbar, welches originär mechanistische Modell Kant im Blick hat. Es wird gefragt, ob es auf der Ebene der ursprünglichen Erzeugung der ersten Gattungsvertreter möglich ist zu behaupten, dass aus der „rohen Materie [...] und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen [...] die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint“ (V 419), ob also hier etwas mit dem „*Idealism* der Zweckmäßigkeit [...] der *Casualität*“ (V 391), „der Erklärungsart Epikurs, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der bloßen Mechanik gänzlich abgeläugnet wird“ (V 393), zu machen ist.¹²⁸⁹

Eine derartige Vorstellung einer „Urmutter Erde“ zur Erklärung der ersten Entstehung von Lebewesen ohne die Annahme einer bereits Raum für minimale Richtungsbestimmtheit bietenden Fäulnis¹²⁹⁰ findet sich in der Tat bei Lukrez¹²⁹¹, dessen Aussagen sich über diese ersten

¹²⁸⁷ Zu Empedokles vgl. DK 31 A 76, zu Archelaos DK 60 A 4.

¹²⁸⁸ Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium* III 11, 762a: Ὅσα δὲ μήτε παραβλαστάνει μήτε κηριάζει, τούτων δὲ πάντων ἡ γένεσις αὐτοματός ἐστιν. (Es folgt die Beschreibung der Rolle der σῆψις als Nebenprodukt des Bildungsprozesses, U. S.) ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.


¹²⁸⁹ Vgl. auch die Besprechung von Humes *Dialogues* in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, wo von Epikurs Auffassung als einer gesprochen wird, die Zweckmäßigkeit interpretiert als das „Ansehen von Kunst“, als eine „absichtlich scheinende Einrichtung“ (Zugabe zu den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 48. Stück, 27. November 1779, 758).

¹²⁹⁰ Lukrez stellt allerdings einen Vergleich zwischen der ursprünglichen Mutterfunktion der Erde für die erste Entstehung von Gattungen und die auch noch jetzt „nunc etiam“ erfolgende Urzeugung hin, für die Fäulnisprozesse eine Rolle spielen: „linquitur ut merito maternum nomen adepta / terra sit, e terra quoniam sunt cuncta creata. / multaue nunc etiam existunt animalia terris, / imbris et calido solis concreta vapore; / quo minus est mirum, si tum sunt plura coorta / et maiora, nova tellure atque aethere addulta.“ (Lukrez, *De rerum natura* V 795-800) Für die weitere Darstellung des Hervorbringens der ersten Vertreter der Gattungen spielt die Fäulnis jedoch keine Rolle: Die Erdmutter bringt alles aus sich selbst hervor, ohne dass Sonne, Dampf und Regen dafür benötigt würden. Reimarus vermischt in seiner Darstellung der Urzeugung als einer communis opinio die beiden Aspekte: „Allein welche natürliche Kraft bringt die ersten Thiere jeder Art hervor? Sie helfen sich mit Erdich-

Spuren und Ähnlichkeiten hinaus sogar als Folie für Kants Text erweisen, so dass es höchst wahrscheinlich ist, dass ein direkter Rückgriff auf Lukrez vorliegt. Denn es gibt fast wörtliche Übereinstimmungen hinsichtlich zentraler Elemente, die an eine Passage aus der epikureischen Kulturentstehungslehre erinnern, wie sie sich im fünften Buch von *De rerum natura* findet. Dass Kant damit nämlich nur auf Georg Forsters Vorstellung von der „kreißende[n] Erde“ und dessen „Mutterschooß[e]“ (VIII 179) anspielt, ist neben dem oben angeführten Grund, dass das Element der Fäulnis fehlt, außerdem unwahrscheinlich, weil Kant schon vor Erscheinen von dessen Kritik im Jahre 1786 in der ersten Herder-Rezension von 1784 von dem einen „einzigen erzeugenden Mutterschooße“ spricht – eine Vorstellung, die er dort jedoch noch für „ungeheuer“ hält (VIII 54). Es muss also neben Forster eine andere „Quelle“ geben. In der dritten Kritik modifiziert Kant nun diese Argumentation so, dass sie ihm nicht mehr „ungereimt“ erscheint und er sie in sein Konzept integrieren kann. Ich möchte im Folgenden die relevanten Passagen von Kant und Lukrez zum Beweis dieser These zunächst kurz gegenüberstellen und dann auf die Unterschiede bzw. Kants Modifikation eingehen:

tungen. Sie bilden sich ein, die Sonne habe durch ihre Wärme den Schlamm des Erdbodens belebt, und dadurch vielleicht zuerst allerley ungestalte Mißgeburten von Thieren hervorgebracht, welche nicht hätten bestehen, noch sich fortpflanzen können, bis endlich, nach vielen ungestalten Fehlgeburten, aus solchem ungefährlichen Zusammenflusse einer gährenden Materie, eine ordentliche Bildung, bald dieses, bald jenes Thieres, von beyderley Geschlechtern, sodann auch einmal der Mensch entstanden wäre, welche sich beym Leben erhalten und vermehren können.“ In der Fußnote zu dieser Stelle heißt es: „Daß Epicurus und Lucretius so gelehret haben, ist ganz bekannt. Siehe Lucret. V. 420 sqq. V. 781 sqq. 819. 835. Aber wer wird auch nicht wissen, daß de la Mettrie in seinem Systeme d'Epicure dieses verfallene Lehrgebäude unglücklicher Weise wieder aufzurichten gesucht habe?“ (Reimarus 1781, 114-115 – *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* II § 1) Es folgt der weitere Abweis dieser Meinung.

¹²⁹¹ Giordanetti hingegen verweist in der Anmerkung zur Stelle in der von Klemme 2001 herausgegebenen Ausgabe (Anm. zu S. 339,25 auf S. 460-461) auf Forster und Blumenbach als möglicher Quellen. Kant kann jedoch aus den angegebenen Gründen nicht ernsthaft auf diese zurückgegriffen haben.

<p>Kant:</p> <p>„Er (der Archäologe der Natur, U. S.) kann den Mutterschooß der Erde,</p> <p>die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging</p> <p>(gleichsam als ein großes Thier),</p> <p>anfänglich <i>Geschöpfe</i> von minder-zweckmäßiger Form,</p>  <p><i>diese</i> wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen;</p> <p>bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert,</p> <p>ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausarten- de Species eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltig- keit so bliebe, wie sie am Ende der Operation</p> <p><i>jener fruchtbaren Bildungskraft</i></p>	<p>Lukrez:</p> <p>„linquitur ut merito maternum nomen adepta terra¹²⁹² sit, e terra quoniam sunt cuncta creata. (795-796)</p> <p>Quare etiam atque etiam materum nomen adepta terra tenet merito, [...] (821-822)</p> <p>hoc ubi quaeque loci regio opportuna dabatur, crescebant uteri terram radicibus apti; (807-808)</p> <p>Multaque tum tellus etiam portenta creare conatast mira facie membrisque coorta, [...] cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat, nequiquam, quoniam natura absterruit auctum nec potuere cupitum aetatis tangere florem nec reperire cibum nec iungi per Veneris res. (837-848)</p> <p>multa videmus enim rebus concurrere debere, ut propagando possint producere saecula: pabula primum ut sint, genitalia deinde per artus semina qua possint membris manare remissis, feminaque ut maribus coniungi possit, habere, mutua qui mutant inter se gaudia uterque. (849-854)</p> <p>sed quia finem aliquam pariendi debet habere, destitit, ut mulier spatio defessa vetusto. mutat enim mundi naturam totius aetas, [...] namque aliud putrescit et aevo debile languet, [...] sic igitur mundi naturam totius aetas mutat, et ex alio terram status excipit alter: quod potuit nequeat, possit quod non tulit ante. (826-837)</p> <p>nam quaecumque vides vesci vitalibus auris, aut dolus aut virtus aut denique mobilitas est ex ineunte aevo genus id tutata reservans.” (857-859)</p>
--	--

ausgefallen war.“ (V 419)	
---------------------------	--

Die Kursivierungen und Markierungen in der Tabelle zeigen bereits wichtige Modifizierungen Kants an der epikureischen Theorie der Urzeugung auf zwei Ebenen: 1. Die Erdmutter wird nicht als zufällig irgendwo entstandenes Gebilde wie bei Lukrez verstanden, sondern bereits als organisiertes Wesen, als „Thier“, das „fruchtbare[n] Bildungskraft“ (V 419) besitzt, womit Kant an den Begriff des „nisus formativus“ von Blumenbach anknüpft. Da die Urmutter somit schon eine zweckmäßige Struktur besitzt, die dasjenige, was am Ende ihrer zunächst Unzweckmäßiges produzierenden Versuche¹²⁹³ steht, ermöglicht, ist der Mechanismus des Zwischenbereichs nicht im eigentlichen Sinne als zufällig zu bestimmen, sondern lediglich als Mittel eines gerichteten Entwicklungsprozesses: Die unzweckmäßigen Organismen erscheinen als Mittel zur Entwicklung einer am Ende stabilen Mannigfaltigkeit. 2. Es gibt gleichsam zwei Stufen des Entstehens von fortpflanzungsfähigen Geschöpfen: Die Ersten können sich zwar fortpflanzen, sind aber noch defizitär im Hinblick auf ihre eigene Zweckform und erzeugen aus sich selbst heraus zweckmäßigere Lebewesen. Bei Lukrez hingegen dauert die nichtgeschlechtliche Entstehung durch bloße Materie und Bewegung bis zur Entstehung stabiler Gebilde an. Die nichtstabilen Zwischenformen zerfallen wieder, sind also nicht zeugungsfähig. In dem Zwischenstadium der Zeugung zweckmäßigerer Geschöpfe durch unzweckmäßigere ist gewissermaßen Kants „Deszendenztheorie“ anzusiedeln. Interessant ist, dass er in der Anmerkung zur Stelle diese „generatio heteronyma“, die aber zugleich „univoca“ ist, in ausdrücklichen „Gegensatz“ zu „der Zeugung aus unorganisirtem Stoffe“, dem lukrezischen Modell für die Erklärung der gleichen Sache stellt. Alles in allem lassen sich also im Text Anhaltspunkte dafür finden, dass Kant eine Modifizierung bzw. Ergänzung eines genuin auf epikureischen Gedanken fußenden mechanistischen Modells betreibt, da dieses zwar zur Erklärung der im Zusammenhang mit der komparativen Anatomie geäußerten Überlegung dienen soll, sich jedoch bereits in der bloßen Darstellung als unzureichend erweist. Es spricht aber nichts dagegen, dass Epikurs Erklärung der ursprünglichen Erzeugung stabiler und fortpflanzungsfähiger Organismen dann, wenn man „dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation“ (V 419)¹²⁹⁴ beilegt und die daraus ableitba-

¹²⁹² Vgl. auch Lukrez, *De rerum natura* II 1155-1156: „[...] nec mare nec fluctus plangentes saxa crearunt, / sed genuit tellus eadem quae nunc alit ex se.“

¹²⁹³ Lukrez spricht vom „conari“ der Erdmutter (Lukrez, *De rerum natura* V 838: „conatast“). In der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* spricht Kant von der Vernunft, die „Versuche, Übung und Unterricht“ bedarf (VIII 19).

¹²⁹⁴ In dem Aufsatz *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* von 1788 hingegen bekannte Kant noch „Ich meinerseits leite alle Organisation von *organischen Wesen* (durch Zeugung) ab und spätere

re Zwischenstufe der „Deszendenztheorie“ einfügt, durchaus brauchbar ist und nicht verworfen werden muss. Das Gedankenexperiment ist also nicht völlig gescheitert, sondern nur in seiner Konsequenz als falsch erwiesen worden, weil ohne die Ergänzung „die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken“ sowie der „Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben“ wäre, so dass sich Epikur also nicht „anmaßen“ kann, „die Erzeugung jener zweien Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.“ (V 419-420) Was er damit verlangt, ist etwas dem Menschen Denkmögliches: Er dehnt den Mechanismus, den der Verstand zur Erkenntnis der Natur überhaupt transzendental voraussetzen muss, fälschlicherweise auch auf die besondere Natur aus. Hier ist jedoch eine „Unterordnung des Prinzips des Mechanisms unter“ das „teleologische[n]“ (V 417) notwendig, wie der Titel des § 80 angibt.

Angehängt ist dieser Argumentation noch eine Auseinandersetzung mit Hume, die aber über einen Umweg wiederum auf Epikur verweist, da es sich um Gedanken handelt, die Philo im vierten Teil der *Dialogues concerning natural religion*¹²⁹⁵ vorträgt: Er wendet gegen Cleanthes ein, die Erklärung der zweckmäßigen Anordnungen in der materiellen Welt durch einen geistigen Plan eines seinen Produkten extern gedachten Gottes – nach dem Maschinenmodell – führe in den infiniten Regress, da auch die ideale Ordnung wiederum auf eine weitere äußere Ursache hin befragt werden könne und so in infinitum. Aufgrund dieser mit dem Maschinenmodell verbundenen unauflösbaren Schwierigkeit müsse man es fallen lassen, könne jedoch annehmen, dass sich in Analogie zu Zeugungsprozessen sowohl Geist als auch Materie von selbst in eine Ordnung bringen¹²⁹⁶. Dieses Modell scheitert jedoch letztlich dar-

Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmählichen Entwicklung von *ursprünglichen Anlagen* (dergleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen), die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst *entstanden* sei, diese Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müssen.“ (VIII 179) Die „kreißende Erde“ Forsters gilt ihm entsprechend zwar nicht mehr als ein „Ungeheuer“ (VIII 179-180), wie noch zwei Jahre zuvor in der Herder-Rezension (vgl. VIII 54), aber dennoch nur als ein „Spiel, womit sich wohl mancher irgend einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab.“ (VIII 180)

¹²⁹⁵ Dass Kant in der prekären Frage, welche Position der *Dialogues* wohl am ehesten die Humes selber ist (vgl. zu dieser Diskussion die Einleitung von Gawlick in die deutsche Ausgabe der *Dialogues* von 1993, XXXI-XXXV) der Meinung ist, Philo sei Hume selber, lässt vermutlich auf eine Abhängigkeit von dem Urteil des Rezensenten im *Britischen Museum* schließen, wo es heißt: „Philo ist unstreitig die Hauptperson, der des Verf. eigne Sätze und Einwürfe mit nicht geringem Scharfsinn vorträgt.“ (*Britisches Museum für die Deutschen*, 6. Band, 1779, 42)

¹²⁹⁶ Hume 1976, 183-187 – *Dialogues concerning natural religion* 4. In den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* werden beide Argumentationsschritte kompakt hintereinander referiert: „So bald man die Ursache der materiellen Welt ausser ihr in einer andern verständigen Substanz, oder in einer verständlichen Welt aufsuche; so gerathe man in eine unendliche Reihe, weil man bey der ersten verständigen Ursache der Körperwelt fragen könne, ob auch sie nicht eine andere Ursache, und diese wieder eine andere habe. Alle Beyspiele von Zeugung und Vegetation bewiesen ja, daß die Materie eben so gut, als die Gedanken ohne irgend eine bekannte Ursache, in ordentliche Reihen und Lagen falle, und man behaupte also wider alle Erfahrung, daß Ordnung denkenden Naturen

an, dass man von einer unbekannten Fähigkeit zur Selbstorganisation der Materie ausgehen muss, von der man letztlich nicht mehr als mit dem Modell, das Philo später als „old Epicurean Hypothesis“¹²⁹⁷ bezeichnet, aussagen kann: „The Beginning of Motion in Matter itself is as conceivable *a priori* as its Communication from Mind and Intelligence.“ Der Anknüpfungspunkt für Kant liegt darin, dass die Skepsis am physikotheologischen Schluss des Cleanthes von Philo als unmittelbar zu Epikur hinführend vorgestellt wird.¹²⁹⁸ Kants Strategie besteht darin, dass er das erste Argument des Cleanthes so stark macht, dass es nicht in den infiniten Regress und damit in die Schwierigkeiten führt, die Philo dazu bewogen hatten, die grundsätzliche Möglichkeit des atomistischen Modells zu erwägen. Die Passage bei Kant lautet zunächst folgendermaßen:

„Hume macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Princip der Beurtheilung, d. i. einen architektonischen Verstand, anzunehmen nöthig finden, die Einwendung: daß man mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sei, d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften, die die Möglichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmäßig in einem Wesen haben zusammen finden können.“ (V 420)

Kants Abweis dieser Vorstellung, die ansonsten zu der vorher diskutierten und in absoluter Form für unzulänglich erklärten „Autokratie der Materie“ führen würde, lautet:

„Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Fragen wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgiebt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen *außer einander* in diesem Producte; da denn, wenn dieser Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, sofern sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache bloß in der Materie, als einem Aggregat vieler Substanzen außer einander, gesucht wird, die Einheits des Principis für die innerlich zweckmäßige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die *Autokratie der Materie* in Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung.“ (V 420-421)

Kant macht hier sehr deutlich, worauf es ihm im Unterschied zu Hume ankommt. Kants Perspektive ist ausdrücklich von den zu erklärenden zweckmäßigen Produkten her gewählt, also von der Wirkung her und nicht der Ursache. Genau bestimmt werden sollen bestimmte an der Wirkung vorfindliche Eigentümlichkeiten, nicht solche der Ursache. Diese haben sich vielmehr an jenen zu orientieren. Sie können und sollen darüber hinaus gar nicht weiter bestimmt oder wiederum als Wirkung einer weiteren Ursache betrachtet werden. Kant begeht also kei-

wesentlicher, als undenkenden sey.“ Zugabe zu den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 48. Stück, 27. November 1779, 755). Zum achten Abschnitt heißt es ferner: „Im achten Abschnitt sucht Philo darzuthun, daß selbst die Demokritischen und Epikurischen Träume über die Entstehung der Welten die ungereimtesten unter allen, durch einige kleine Veränderungen wahrscheinlich gemacht werden könnten. A priori sey es eher so gedenkbar, daß Bewegung in der Materie selbst beginne, oder entstehe, als dass sie die Wirkung eines frey handelnden Wesens, oder eines ersten Bewegers sey.“ (*Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 48. Stück, 27. November 1779, 757)

¹²⁹⁷ Hume 1976, 209 – *Dialogues concerning natural religion* VIII.

¹²⁹⁸ Hume 1976, 209 – *Dialogues concerning natural religion* VIII.

nen dogmatischen Abbruch wie Humes Cleanthes, der auch gefragt hatte: „[I]s it any Objection, *Philo*, that I cannot assign the Cause of that Cause, and answer every new Question, which may incessantly be started?“ und gefolgert hatte, dass dann, wenn „ultimate Causes [...] totally unknown“ seien, man dogmatisch bei der Angabe der ersten Ursache haltmachen und sich damit begnügen könne: „You ask me, what is the Cause of this Cause? I know not; I care not; That concerns not me, I have found a Deity; and here I stop my Enquiry. Let those go farther, who are wiser or more enterprizing.“¹²⁹⁹ Bei Kant hat sich das Argumentationsziel vom Gottesbeweis zur transzendentalphilosophischen Erörterung verschoben. Verlangt wird eine hinreichende Erklärung für etwas in der Erfahrung Vorliegendes, die in der Folge den Überschritt zur Teleologie nach sich zieht, nicht aber dort beginnt. Die Kritik an der „Autokratie der Materie“, einer Fähigkeit zur Selbstorganisation der Materie, führt auf einen weiteren interessanten Aspekt an der Frage, welche Probleme Kant in der adäquaten Erklärung von „*sich selbst organisierenden Wesen*“ (V 374) gesehen hat. Selbstorganisation ist für ihn und wie gesehen auch für Hume letztlich nur mit dem epikureischen Zufallsmodell zu erklären bzw. unter Preisgabe des teleologischen Aspekts und damit der Organisation als solcher. Zweckmäßigkeit ist einzig und allein erklärbar durch die Annahme eines dem Produkt äußerlich gedachten intelligenten Verstandes durch die reflektierende Urteilskraft. Wie dies ohne den infiniten Regress möglich ist, zeigt Kant gegen die Einwände von Humes Philo. Alle anderen Erklärungen, die die Ursache für die Ordnung dem Produkt immanent denken bzw. mit dem Zufallsprinzip leugnen, führen entweder zum Epikureismus oder zum Spinozismus. Apropos Spinozismus: Interessant ist, dass Kant den letzten Absatz des Paragraphen mit „daher kommt es“ (V 421) einleitet und etwas über den Pantheismus und Spinozismus sagt. Es muss unter einem bestimmten Aspekt also auch eine Gemeinsamkeit zwischen Epikur und Spinoza geben. Beide haben für Kant die Ursache der – für sie nur scheinbaren – Zweckmäßigkeit nicht in einem der Materie transzendenten Prinzip, sondern in dieser selbst gedacht: Epikur hat ein vorliegendes göttliches Prinzip bzw. Einheitsprinzip völlig geleugnet und es der zufälligen, jedoch kausalen, Eigendynamik der materiellen Teile überlassen, sich irgendwie zu verbinden. Er hat die „Ursache bloß in der Materie, als einem Aggregat vieler Substanzen außer einander, gesucht“. Spinoza hat demgegenüber zwar ein Einheitsprinzip angenommen, dieses jedoch nicht im Sinne einer verständigen Ursache den materiellen Teilen vorgeordnet, sondern gleichsam im Sinne logischer, d. h. analytischer, Inhärenz gedacht, wodurch sowohl Kausalität als etwas Synthetisches gänzlich unmöglich gemacht als auch Kontingenz als ent-

¹²⁹⁹ Hume 1976, 187 – *Dialogues concerning natural religion* IV.

scheidende Voraussetzung für Zweckmäßigkeit aufgehoben wird.¹³⁰⁰ Bei Epikur hingegen gab es zwar ebenfalls keine Zwecke und keinen Verstand, aber immerhin noch eine Form von mechanischer Kausalität¹³⁰¹, die Kant in sein Modell integrieren konnte. Bei Spinoza fehlt nun auch noch diese. Die Gemeinsamkeit zwischen Epikur und Spinoza, die in der Konzentration auf die Selbstorganisationsfähigkeiten der Materie liegt, wird angesichts der damit verbundenen ganz unterschiedlichen Konsequenzen wieder um einiges relativiert und Epikur hinsichtlich der Brauchbarkeit für Kant positiver bewertet, da er immerhin Kausalität und Kontingenz in einem allerdings hohen Maße aufrechterhält. Bei dem Vergleich von Xenophanes und Spinoza hingegen ging es Kant um die bei beiden in gleicher Weise anzutreffende Leugnung von Verstand und Zweckmäßigkeit als göttlicher Attribute.

Für Kant gibt es in der Frage der Phylogenese letztlich keine Antwort hinsichtlich der Beschaffenheit der „Organisation“. Man findet jedoch zwei Varianten, mit denen er spielt. Einmal ist dies der bereits organisierte Mutterschoß, den wohl letztlich ein Gott erschaffen haben muss. An anderer Stelle heißt es hingegen: „Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von je her da sind, unmittelbar geschaffen [...]“ (V 410). Entweder hat Gott also einen Mutterschoß so organisiert, dass dessen Mechanik darauf angelegt ist, nach und nach stabile Gattungen hervorzubringen oder er ist selbst Urheber dieser stabilen Gattungen, ohne dass sich die Ordnung erst allmählich in der Mechanik geltend machen müsste. Wahrscheinlicher ist, dass Kant das erste Modell favorisierte, weil er grundsätzlich Modelle bevorzugt, bei denen man so weit wie möglich mit rein mechanischen Erklärungen auskommt.¹³⁰²

¹³⁰⁰ Vgl. auch V 393: „Andererseits will *Spinoza* uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieser Idee alle Realität nehmen, daß er sie überhaupt nicht für Producte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten läßt und diesem Wesen, als Substrat jener Naturdinge, in Ansehung derselben nicht Causalität, sondern bloß Subsistenz beilegt und (wegen der unbedingten Nothwendigkeit desselben sammt allen Naturdingen, als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäßigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine *Zweckseinheit* gedacht werden kann, entreißt und mit ihr alles *Absichtliche*, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand wegnimmt.“ (Unterstreichungen von mir, U. S.) Ich folge für Spinoza der überzeugenden Interpretation der Passage von Allison 1980, 215-218.

¹³⁰¹ Vgl. auch V 392: „Die für den Idealismus der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits (Epikur, U. S.) zwar an dem Princip derselben eine Causalität nach Bewegungsgesetzen zu [...]“

¹³⁰² Vgl. auch den Anfang von § 80: „Die *Befugnis*, auf eine bloß mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte *auszugehen*, ist an sich ganz unbeschränkt; [...]“ Soweit also das „*Vermögen*“ reicht, soll sie angewendet werden. (V 417) Löw 1980, 189 hält in seiner hilfreichen graphischen Darstellung von Kants Theorie der „Phylogenese“ die „Alternative“ für „unentscheidbar“.

10 Ergebnis

Die Untersuchungen des vierten Teils der vorliegenden Arbeit konnten insbesondere anhand der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ zeigen, dass in der *Kritik der Urteilskraft* eine für die kantische Philosophie produktive Auseinandersetzung mit der Antike stattfindet, die sich dem Interpreten jedoch durch andere Charakteristika bemerkbar macht, als es für die beiden vorhergehenden Kritiken aufgewiesen werden konnte. Inwiefern dies gilt und welche Konsequenzen und Perspektiven damit für eine adäquate Interpretation der kantischen dritten Kritik gegeben sind, möchte ich abschließend noch einmal zusammenfassen:

1. Kants Interesse an der Antike in der dritten Kritik lässt sich nicht mehr anhand des für jedermann schnell zu überprüfenden plakativen Herausstellens von ausdrücklich genannten „Leitautoren“ beschreiben, die sich der kritischen Perspektive als einzig mögliche bzw. auch historisch notwendige Positionen präsentieren, welche die menschliche Vernunft für bestimmte Bereiche der Philosophie einnehmen muss und die – streng restringiert auf diese Bereiche – in einem Ensemble innerhalb der kantischen Philosophie miteinander vereinbar sind bzw. nach Kant vereinbar sein sollen. Dass die kantische Interpretation antiker Autoren keine Interpretation im strengen Sinne sein wollte, wurde ebenfalls gezeigt. Der Anhaltspunkt ist vielmehr an anderer Stelle zu suchen, der allerdings eine ähnliche „Leitfunktion“ zukommt wie den „Leitautoren“ der ersten beiden Kritiken. Die Evidenz ist hier jedoch nicht unmittelbar. Die Rede ist von einer bestimmten bewusst klassizistischen Wortschöpfung und den damit kompakt zum Ausdruck gebrachten sachlichen Implikationen, d. h. von der auffälligen Prägung „Technik der Natur“. Hatte Kant sich in der ersten Kritik im Zusammenhang mit dem Ideenbegriff gegen die „Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen“ gewandt und gefordert, man solle „sich in einer toten und gelehrten Sprache umsehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde“ (KrV A 312 / B 369), so handelt es sich bei der Prägung „Technik der Natur“ nicht um die Übernahme eines einzelnen Begriffs, sondern gewissermaßen um die Schöpfung einer deutschen Wortverbindung aus griechischen und lateinischen Fremdwörtern, für deren erste Komponente (Technik) sich das deutsche Wort „Kunst“ im 18. Jahrhundert bereits etabliert hatte. Kant verwendet dieses Wortgebilde ohne einen Hinweis auf die Gründe für seine Extravaganz, geschweige denn auf die Quelle, wohingegen er sich in der ersten Kritik für den Ideenbegriff ausdrücklich auf Platon berufen hatte. Neben dem

sprachlichen Aspekt, der auf die Antike verweist, ist mit der „Technik der Natur“ jedoch auch ein sachlicher verbunden, den es in diesem Teil aufzuzeigen galt. Denn hier gehen zwei höchst bedeutungsträchtige Wörter, „Technik“ und „Natur“, eine Verbindung ein, deren Legitimität in der Geschichte der Philosophie keineswegs unhinterfragt ist, sondern vielmehr mit den Konsequenzen, die damit bei Kant verbunden sind, von aristotelischer Seite her nicht akzeptiert würde. Die Prägung „Technik der Natur“ erweist sich somit als ein fruchtbarer Ausgangspunkt für die Beantwortung der Art und Weise einer Präsenz antiken Gedankenguts in der dritten Kritik. Gestützt wird dieses durch das Auftreten des Systembegriffs, der in der Antike ebenfalls bei den Stoikern eine fruchtbare Verbindung mit dem Technikbegriff eingeht, die bei Aristoteles so nicht möglich wäre.

2. Für Aristoteles sind sowohl Natur als auch Technik Arten von zweckmäßigen Prozessen, die sich jedoch darin spezifisch voneinander unterscheiden, dass bei Ersterer das die zur Realisierung des Zwecks erforderlichen Einzelprozesse in Gang setzende Prinzip dem Zweck selbst immanent ist, bei Letzterer jedoch in Form eines sich beratenden Künstlers dem Zweck extern angesiedelt ist. Da Natur das Primäre ist, an dem sich Technik nachahmend orientiert und Natur selbst nicht technisch verfährt, sondern natürlich, wäre die Rede von einer „Technik der Natur“ in einer mehr als metaphorischen Weise – wie man es z. B. bei Galen findet – für Aristoteles und den Peripatos ein hölzernes Eisen. Gerade diese metaphorische und möglicherweise bereits durch stoische Terminologie beeinflusste peripatetische Rede von einer τέχνη φύσεως, wie man sie bei Galen im Zusammenhang mit der Heilkraft findet, die einzelne Naturen haben, ist, wie gesehen, in der hippokratischen Medizintradition (z. B. bei Sydenham, Locke und Stahl) sowie der Biologie (z. B. bei Reimarus, Blumenbach und Herder) und wohl auch im allgemeinen Bewusstsein bis ins 18. Jahrhundert wirksam gewesen. Sie findet sich auch noch bei Kant. Darüber hinaus jedoch versteht Kant bzw. die von ihm in der dritten Kritik eingeführte reflektierende Urteilskraft die Rede von einer „Technik der Natur“ immer schon mit den Konsequenzen, die die Stoiker aus der strikten Gleichsetzung von Technik und Natur, die bei Cicero durch „ars naturae“ bezeichnet wird, in der Weise gezogen haben, dass die Natur selbst – und zwar nicht nur die jeweilige Einzelnatur, sondern vor allem eine diese nochmals auf höherer Ebene gebrauchende Allnatur – technisch verfährt bzw. eine Künstlerin ist, die bestimmte Materialien zu ihnen selbst äußeren Zwecken anordnet, welche in einem bestimmten funktionalen Ensemble wiederum anderen Zwecken bzw. letztlich der Künstlerin der

Gottnatur selbst dienen. Auf die Aporien, die damit verbunden sind, dass die Stoiker trotz ihrer „technischen“ Ursachen- und Zwecklehre die Gott-Natur der Welt immanent denken, wurde hingewiesen, ebenso auf die bei Kant feststellbaren merkwürdig vielen „Götter“. Es wurde gezeigt, auf welche Weise für Kant und die Stoiker viele gemeinsame systematische Konsequenzen aus dieser Gleichsetzung resultieren (äußerlich gedachtes Modell von Zweckmäßigkeit, durchgängiger kausaler und finaler Determinismus mit Ausschluss jeglicher Kontingenz usw.), die für ein aristotelisches Modell nicht gegeben sind.

3. Eine Frage, die durch eine Argumentation, die sich auf eine Wortverbindung stützt, welche sich zwar in ähnlicher Weise und mit ähnlichen Implikationen bei Kant und in der Stoa findet, aufgeworfen wird, ist folgende: Was ist für die Interpretation gewonnen, wenn Kant sich in der dritten Kritik trotz allem gar nicht ausdrücklich in die Tradition der Stoiker stellt? Zunächst ist damit ein begründeter Abweis von Fehlinterpretationen verbunden, welche die kantische Teleologie für aristotelisch halten und dabei erstens genauso wenig berücksichtigen, dass Kant dies nicht sagt und zweitens in einigen Fällen sogar ausdrücklich den Ausgang von einer oberflächlichen Betrachtung der Natur-Technik-Analogie nehmen, dabei aber nicht sehen, dass für Aristoteles Natur und Technik zwar etwas gemeinsam haben, dass die Natur deshalb aber nicht selbst technisch verfährt, wie es die Stoiker meinen. Dass Kant nicht ausdrücklich sagt, dass er mit der „Technik der Natur“ in stoische Fußstapfen tritt, liegt vermutlich daran, dass er die Auswahl derjenigen Autoren, mit denen er sich in der dritten Kritik überhaupt näher auseinander setzt, nach anderen Kriterien auswählt als bisher. Es konnte nämlich gezeigt werden, dass Kant sich im Unterschied zu den ersten beiden Kritiken nun eigentlich nur mit einem explizit genannten Autor und mit diesem negativ auseinander setzt: Spinoza. Dessen Philosophie hat er offenbar als eine Gefahr angesehen, weil es sich einmal um ein Modell handelt, an das sich – selbst unter kritischer Lesart – für Kant keinerlei positive Anknüpfungspunkte finden lassen, das aber zweitens extrem konsequent ist und dadurch verheerende Folgen für die Moral hätte. Eine genaue Untersuchung vor allem des § 85 konnte zeigen, dass Kant die Diskussion bekannt war, die den Spinozismus bereits in der Antike vorgeprägt sah bzw. mit Xenophanes beginnen ließ, so dass Kant mit seinen Argumenten gegen Spinoza also auch gegen eine größere Front zu kämpfen sich bewusst ist. Eine gewisse Rolle kommt, wie gesehen, jedoch auch Epikur und Demokrit zu, die Kant an einigen Stellen erwähnt und mit denen er in § 80 eine versteckte und im Zusammenhang mit einer Stelle aus Humes *Dia-*

logues noch einmal evozierte Auseinandersetzung führt. Epikur lässt sich jedoch unter Hinzunahme des Prinzips der „Technik der Natur“ integrieren, das er – wie man ebenfalls schon in peripatetischen und stoischen Kreisen der Antike wusste – selbst aber nicht beachtet hat. Die „Technik der Natur“ fungiert bei Kant somit gewissermaßen als stoisch gefärbter Maßstab, an dem sich alle anderen historisch vertretenen und in der Frage der Zweckmäßigkeit vertretbaren bzw. damit konkurrierenden Positionen zu messen haben. Der Maßstab selbst wird aber nicht mehr auf seine historischen Erblasten hin befragt. Das epikureische Modell ist für Kant mit gewissen Modifikationen damit vereinbar. Eine Schwierigkeit ist jedoch mit der „Technik der Natur“ verbunden: Sie ist mit ihrem Postulat eines verständigen höheren Verstandes inkonsequent bzw. macht Aussagen, die sie nur durch Annahmen begründen kann, die sich aus dem Material, das ihr die Natur bietet, nicht ableiten lassen, so dass einerseits der Polytheismus (Leugnung der Einheit), andererseits der Spinozismus (Leugnung des Verstandes) leichtes Spiel haben, wenn die „Technik der Natur“ nicht durch weitere Argumente gestützt wird. Diese Stützung erfolgt durch die Ethiktheologie, welche die Physikotheologie nicht als allerletzten Maßstab und nicht als Möglichkeit eines adäquaten Gottesbeweises erweist, sondern sie nur unter der Leitung der kritischen Perspektive der kantischen Moralphilosophie für tauglich befindet. Dass es aber einer möglichen kantischen Selbsteinschätzung nach in der Tat gerechtfertigt ist, die „Technik der Natur“ als stoisch und damit Kant selbst bis zu einem gewissen Grade als Stoiker in Fragen der Teleologie zu bezeichnen, konnte durch eine ganze Reihe von anderen Textstellen belegt werden, wo Kant die Stoa als die am meisten entwickelte antike Form einer Tradition, die für ihn mit Anaxagoras und Sokrates beginnt, darstellt.

4. Die in diesem Teil vorgestellte Interpretation der „Kritik der teleologischen Urteilstkraft“ wollte versuchen, durch die durchgehende Berücksichtigung sowohl der Voraussetzungen, die mit der Entwicklung und den Umbrüchen der kantischen Philosophie als solcher gegeben sind, als auch der philosophischen Probleme der zeitgenössischen und antiken Philosophie (sowie insbesondere von deren Beziehungen), welche die Genese und Systematik der dritten Kritik bestimmen, eine möglichst große Objektivität für ein adäquates Verständnis der philosophischen Implikationen und Konsequenzen, die mit Kants Teleologiemodell verbunden sind, zu erreichen. Es wurde vermutlich stärker als in anderen Interpretationen des kantischen Teleologiekonzepts auf die Diskontinuitäten und Umbrüche hingewiesen, die zwischen 1781 und 1790 erfolgt sind, wobei sie in erster Linie als in der Entwicklung der eigenen Gedanken

Kants begründet aufgewiesen wurden. Es gab von daher wohl keinen speziellen – weder antiken noch neuzeitlichen – Autor, der Kant auf die „Technik der Natur“ gestoßen hätte. Das Modell einer „Technik der Natur“ entsteht im Zusammenhang mit der Entwicklung der reflektierenden Urteilskraft. Es wird allerdings entwickelt von einem Autor, der Cicero und Seneca, die hippokratische Diskussion um eine „Selbsthilfe der Natur“, Reimarus, Blumenbach, Herder und nicht zuletzt Hume kannte. Die Interpretation sollte zeigen, wie wichtig ein kritisches und umfassendes Aufarbeiten der Geschichte des teleologischen Denkens und der damit verbundenen systematischen Implikationen für eine genaue Beantwortung der Frage ist, in welcher Weise Kant genau Teleologie betreibt und in welcher nicht. In dem Aufweis, dass und aus welchen Gründen bzw. mit welchen Vorteilen eine ausreichende Berücksichtigung des stoischen Teleologiemodells bei der Kantinterpretation erforderlich ist, besteht wohl die entscheidende Neuerung des vierten Teils der vorliegenden Arbeit. Dass es für das 18. Jahrhundert allgemein zudem nicht willkürlich ist, Kants Teleologiemodell als stoisch zu bezeichnen, sollte durch die Berücksichtigung der Rezeption innerhalb der Tradition der Physikotheologie gezeigt werden.

Bibliographie

Primärliteratur:

Aufgenommen in die Bibliographie der Primärliteratur sind Titel, die in der vorliegenden Arbeit ausdrücklich zitiert oder in denen bestimmte Stellen angegeben werden. Literatur, deren Titel im Text nur erwähnt wird, ist nicht angeführt.

Alexander von Aphrodisias: *Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, hrsg. von M. Wallies (*Commentaria in Aristotelem Graeca* II.1), Berlin 1883.

Aristoteles: *Opera*, hrsg. von I. Bekker, Berlin 1831-1836.

Ders.: *Fragmenta*, hrsg. von V. Rose, Leipzig 1886.

Arnauld, A./Nicole, P.: *Logique ou L'Art de Penser*, hrsg. von B. Baron von Freytag-Löringhoff und H. E. Brekle, Stuttgart 1965.

Arnim, H. v. (Hrsg.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1903-1905 (Nachdruck Stuttgart 1964).

Augustinus: *Sancti Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia. Post Lovanensium Theol. rec., opera et studio Mon. O. S. B. e congreg. S. Mauri*, Bd. 32-47 von: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1841-1849.

Bacon, F.: *The Works of Francis Bacon*, hrsg. von Spedding, R. L. Ellis und D. D. Heath, London 1857-1874 (Nachdruck, Bd. 1-14, Stuttgart 1961-1963).

Baumgarten, A. G.: *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle 1735.

Ders.: *Metaphysica*, Halle 1739 (Nachdruck Hildesheim 1969).

Ders.: *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, Frankfurt/Leipzig 1741. Diese Ausgabe war mir leider nicht zugänglich. Ich zitiere daher nach folgendem Abdruck: *Philosophischer Briefe zweites Schreiben*, in: Baumgarten, A. G.: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, hrsg. und übers. von H. R. Schweitzer, Hamburg 1983, 67-72.

Ders.: *Aesthetica*, Frankfurt 1750 (Nachdruck Hildesheim 1961).

Ders.: *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*, Halle/Magdeburg 1760.

Ders.: *Ethica Philosophica*, Halle 1763 (Nachdruck Hildesheim 1969).

Ders.: *Philosophia Generalis*, Halle und Magdeburg 1770 (Nachdruck Hildesheim 1968).

Bayle, P.: *Écrits sur Spinoza*, Paris 1983.

Bonaventura: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia iussu et auctoritate R.mi P. David Fleming [...] edita studio et cura PP. Collegii a. s. Bonaventura [...] anecdotis aucta, prolegomenis scholiis notisque illustrata, ad Claras Aquas (Quaracchi) ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902.

Cicero, M. T.: Academicorum reliquiae cum Lucullo, hrsg. von O. Plasberg, Stuttgart 1961.

Ders.: De divinatione, de fato, Timaeus, hrsg. Von R. Giovini, Leipzig 1975.

Ders.: De finibus bonorum et malorum, hrsg. von T. Schiche, Stuttgart 1961.

Ders.: De natura deorum, hrsg. von W. Ax, Stuttgart 1961.

Ders.: De officiis, hrsg. von C. Atzert, Leipzig 1923.

Ders.: De oratore, hrsg. von K. Kumaniecki, Stuttgart/Leipzig 1995.

Ders.: Orator, hrsg. von P. Reis, Leipzig 1932.

Ders.: Paradoxa Stoicorum, Academica, Timaeus, de natura deorum, de divinatione, hrsg. von O. Plasberg, Leipzig 1908-1911.

Ders.: Tusculanae disputationes, hrsg. von M. Pohlenz, Stuttgart 1965.

Cohen, H.: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, hrsg. v. A. Görland und E. Cassirer, Berlin 1928.

Condillac, E.: Oeuvres philosophiques, hrsg. von G. le Roy, Paris 1947-1951.

Crusius, C. A.: Die philosophischen Hauptwerke, hrsg. von G. Tonelli, Hildesheim 1964-1987.

Descartes, R.: Oeuvres complètes, hrsg. von C. Adam und P. Tannery, Paris 1897 ff.

Diderot, D.: Oeuvres complètes, hrsg. von H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot u. a., Paris 1975 ff.

Diels, H. u. W. Kranz (Hrsg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1934.

Diodorus Siculus: Diodorus of Sicily, übers. und hrsg. von C. H. Oldfather, F. R. Walton, R. M. Geen u. a., London/Cambridge 1954-1963.

Diogenes Laertius: Vitae Philosophorum, hrsg. von H. S. Long, Oxford 1964.

Dionysius Thrax: Ars grammatica = Grammatici Graeci I 1, hrsg. von G. Uhlig, Leipzig 1883.

Epikur: Epicurea, hrsg. von H. Usener, Leipzig 1887.

Forster, G.: Werke, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Literaturgeschichte, Berlin 1958 ff.

Galen: *De usu partium animalium*, hrsg. von G. Helmreich, Leipzig 1907-1909.

Goethe, J. W. v.: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919 (Nachdruck München 1987).

Görland, A.: Aristoteles und Kant, bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht, in: Cohen, H. und Natorp, P. (Hrsg.): *Philosophische Arbeiten II*, Gießen 1909, 33-517.

Görgemanns, H.: *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*, Heidelberg 1970 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Neue Folge, 2. Reihe, Bd. 33).

Haller, A. v.: *Briefe über einige noch lebenden Freygeister Einwürfe wider die Offenbarung*, Bern 1778.

Hamann, J. G.: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von J. Nadler, Wien 1949-1957.

Ders.: *Briefwechsel*. Bd. I-III hrsg. von A. Henkel und W. Ziesemer, Wiesbaden 1955-1957; Bd. IV-VII hrsg. von A. Henkel, Wiesbaden 1959, Frankfurt am Main 1965-1979.

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, verschiedene Herausgeber (Bd. 8 hrsg. von P. Garnison und W. Jaeschke, 1996), Hamburg 1983 ff.

Herder, J. G.: *Sämmtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, K. Redlich, R. Steig (u. a.), Berlin 1877-1913.

Herder, J. G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von Wolfgang Ross, München/Wien 2002 (Bd. III/1 und III/2 der Werke).

Hobbes, T.: *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, hrsg. und eingeleitet von M. Oakeshott, Oxford 1960.

Hölderlin, F.: *Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe)*, hrsg. von F. Beißner (Bd. I-V) und A. Beck (Bd. VI-VII, Bd. VIII gemeinsam mit U. Oelmann), Stuttgart 1943-1985.

Horaz: *Carmina (Editio maior)*, hrsg. von L. Mueller, Leipzig 1890.

Hume, D.: *Essays moral, political, and literary*, hrsg. von T. H. Green und T. H. Grose, New York, London, Bombay 1898.

Ders.: *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained*, London 1740 (Nachdruck Cambridge 1938).

Ders.: *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, hrsg. v. L. A. Selby-Bigge, Oxford ²1902.

Ders.: *The Natural History of Religion/Dialogues concerning Natural Religion*, hrsg. von A. W. Colver und J. V. Price, Oxford 1976.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.

Ders.: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von R. Schmidt, Hamburg 1990.

Ders.: Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, hrsg. von M. Rischmüller, Hamburg 1991 (Kant-Forschungen 3, hrsg. von R. Brandt und W. Stark).

Ders.: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Werke III, hrsg. von M. Frank und V. Zanetti, Frankfurt am Main 1996 (Bibliothek deutscher Klassiker 135. Bibliothek der Philosophie, hrsg. von H. M. Baumgartner, M. Frank, H. Schnädelbach).

Ders.: Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II (Logik Hechsel, Warschauer Logik), bearbeitet von T. Pinder, Hamburg 1998 (Kant-Forschungen 9, hrsg. von R. Brandt und W. Stark).

Ders.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. von R. Brandt, Hamburg 2000.

Ders.: Kritik der Urteilskraft, hrsg. von H. F. Klemme, mit Sachanmerkungen von P. Giordanetti, Hamburg 2001 (Philosophische Bibliothek 507).

Kirk, G. S./Raven, J. E./Schofield, M. (Hrsg.): Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Ins Deutsche übersetzt von K. Hülser, Stuttgart/Weimar 1994.

Lambert, J. H.: Philosophische Schriften, hrsg. von H.-W. Arndt, Hildesheim 1965-1969.

Leibniz, G. F.: Die philosophischen Schriften, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (Nachdruck Hildesheim 1965).

Ders.: Werke, hrsg. von W. E. Peuckert, Stuttgart 1949.

Locke, J.: An Essay concerning Human Understanding, hrsg. von P. H. Niddisch, Oxford 1975.

Long, A. A./Sedley, D. N. (Hrsg.): The Hellenistic Philosophers. Bd. 1: Translations of the Principal sources with philosophical commentary. Bd. 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography, Cambridge 1987.

Lukrez, T. C.: De rerum natura libri sex, hrsg. von J. Martin, Leipzig 1963.

Malebranche, N.: De la Recherche de la Vérité, hrsg. von M. F. Bouillier, Paris 1879.

Natorp, P.: Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig 1903.

Nietzsche, F.: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1967 ff.

Ovid: Metamorphoses, hrsg. von W. S. Anderson, Stuttgart/Leipzig 1993.

Pascal, B.: Pensées, hrsg. von P. Sellier, ohne Ort 1976.

Platon: Opera, hrsg. von J. Burnet, Oxford 1953.

Plotin: Opera, hrsg. von P. Henry und H.-R. Schwyzer, Oxford 1964.

Plutarch: Plutarch's Lives, hrsg. und übersetzt von B. Perrin, Cambridge 1914- 1962.

Poppe, B. (Hrsg.): A. G. Baumgarten, seine Stellung und Bedeutung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie, Leipzig 1907, darin 65-258: Baumgarten, A. G.: Kollegium über die Ästhetik.

Rousseau, J.-J.: Œuvres complètes, hrsg. von B. Gagnebin und M. Raymond, Paris 1959 ff.

Schopenhauer, A.: Sämtliche Werke, nach der ersten von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden 1948 ff.

Ders.: Der handschriftliche Nachlaß, hrsg. von A. Hübscher, Frankfurt am Main 1966 ff.

Seneca, L. A.: De beneficiis libri VII, de clementia libri II, hrsg. von C. Hosius, Leipzig 1914.

Ders.: Dialogorum libri duodecim, hrsg. von L. D. Reynolds, Oxford 1977.

Ders.: Epistulae morales ad Lucilium, hrsg. von L. D. Reynolds, Oxford 1965.

Ders.: Naturalium quaestionum libros, hrsg. von H. M. Mine, Stuttgart/Leipzig 1996.

Sextus Empiricus: Opera, hrsg. von H. Mutschmann, Leipzig 1912-1914.

Shaftesbury, A. Earl of: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc., hrsg. und eingeleitet von J. M. Robertson, Gloucester 1900 (Nachdruck 1963).

Spinoza, B. de: Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1923.

Suárez, F.: Disputationes Metaphysicae, Paris 1866 (Nachdruck Hildesheim 1965).

Thomas v. Aquin: Summa theologia, hrsg. von J.-P. Migne, Paris 1859-1860.

Toland, J.: Letters to Serena, London 1704 (Nachdruck Stuttgart/Bad Cannstadt 1964).

Winckelmann, J. J.: Sämtliche Werke, hrsg. von J. Eiselein, Osnabrück 1825 (Nachdruck 1965).

Wolff, C.: Gesammelte Schriften, neu hrsg. und bearbeitet von J. École, H. W. Arndt, C. A. Corr u. a., Hildesheim/New York 1965-1986.

Xenophon: Memorabilia, hrsg. V. C. Hude, Stuttgart 1985.

Nichtmoderne Rezensionen, Besprechungen, Lehr- und Geschichtsbücher, Übersetzungen, naturwissenschaftliche Abhandlungen und Lexika:

Allgemeine deutsche Bibliothek, 3 Bd., 2. Stück, 1766, 44-82 (Rezension von David Humes *Dialogues concerning natural religion*).

Bayle, P.: Historisches und Critisches Wörterbuch, nach der Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt. Mit des berühmten Freyherrn von Leibnitz, und Herrn Maturin Veissiere la Croze, auch verschiedenen andern Anmerkungen, sonderlich bey anstößigen Stellen versehen, Leipzig 1742-1744.

Blumenbach, J. F.: De generis humani varietate nativa liber, Göttingen ²1781.

Ders.: Handbuch der Naturgeschichte, Göttingen 1779.

Britisches Museum für die Deutschen, 6. Bd., 1780, 41-72 (Rezension von David Humes *Dialogues concerning natural religion*).

Brucker, J.: Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta, Leipzig 1742-1744.

Buddeus, J. F.: Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam, Halle/Magdeburg 1701.

Büsching, A. F.: Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtiger Lehrsätze derselben, Berlin 1772-1774.

Buffon, G.-L. L.: Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besondern Theilen abgehandelt; nebst einer Beschreibung der Naturalienkammer Sr. Majestät des Königs von Frankreich. Mit einer Vorrede Herrn Doctor Albrecht von Haller, [...] Hamburg/Leipzig 1750-1781.

Feder, J. G. H.: Grundriß der philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte, Coburg 1767.

Formey, J. H.: Kurzgefassete Historie der Philosophie. Aus dem Französischen übersetzt, Berlin 1763.

Fülleborn, G. G.: Ueber die Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie, in: ders. (Hrsg.) Beyträge zur Geschichte der Philosophie, 2. Stück, Züllichnau/Freystadt 1792, 3-59.

Garve, C. (Übersetzung und Anmerkungen): Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern aus dem Lateinischen des Marcus Tullius Cicero. Neue und verbesserte und mit einigen Anmerkungen vermehrte Ausgabe, Breslau 1787 (Nachdruck Hildesheim 1986).

Geddes, J.: Versuch über die Schreibart der Alten, sonderlich des Plato (Aus dem Englischen übersetzt), in: Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und freyen Künste, Berlin 1761, Bd. 3, 2. Stück, 177-334 (1761a) und Bd. 4, 1. Stück, 1-222 (1761b).

Gentzken, F.: *Historia philosophiae in qua Philosophorum celebrium vitae eorumque hypotheses notabiliores, ac sectarum fata a longa rerum memoria ad nostra usque tempora succincte & ordine sistuntur.* IN VSUM ACADEMICARUM, Kiel 1720.

Gesner, J. M. (Hrsg.): *Chrestomathia Graeca sive loci illustres ex optimis Scriptoribus dilecti quam potuit emendate iterum editi notulis brevibus et indice copioso illustrati*, Leipzig 1734.

Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, 1. Bd., 4. Stück, 1765, 25-29

Hume, D.: *Dialogues sur la religion naturelle. Ouvrage posthume*, Edinburgh 1780.

Ders.: *Gespräche über natürliche Religion, nach der zwoten Englischen Ausgabe. Nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner*, Leipzig 1781.

Kircher, A.: *Mundus subterraneus*, Amsterdam 1678.

Leibniz, G. W.: *Philosophische Werke nach Raspens Sammlung, übers. von J. H. F. Ulrich*, Halle 1778-1780.

Meier, G. F.: *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752.

Mendelssohn, M.: *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, Berlin/Stettin 1767.

Plessing, F. V. L.: *Untersuchungen über die Platonischen Ideen, in wie fern sie sowohl immaterielle Substanzen als auch reine Vernunftbegriffe vorstellten*, in: *Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt*, Bd. 3, hrsg. von K. A. Cäsar, Leipzig 1786, 110-190.

Reimarus, H. S.: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe: zum Erkenntniß des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst*, Hamburg 1760.

Ders.: *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von J. A. H. Reimarus*, Hamburg 1781.

Rousseau, J. J.: *Johann Jacob Rousseau Bürgers zu Genf Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen, und worauf sie sich gründe: ins Deutsche übersetzt von Moses Mendelssohn, mit einem Schreiben an den Herrn Magister Lessing und einem Briefe Voltaires an den Verfasser vermehret*, Berlin 1756.

Shaftesbury, A. Earl of: *Charackteristicks, oder Schilderungen von Menschen, Sitten, Meynungen, und Zeiten, aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem Schreiben des Uebersetzers, welches die Anmerkungen des Freyherrn von Leibnitz enthält*, Leipzig 1768.

Stäudlin, F.: *Geschichte und Geist des Skeptizismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, Leipzig 1794.

Stahl, G. E.: *Theoria medica vera. Physiologiam & pathologiam, tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae & artis veris fundamentis, Intaminata ratione, & inconcussa Experientia sistens*, Halle 1708.

Suabedissen, D. T. A.: Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis Kant, Marburg 1805.

Sydenham, T.: Opera Medica, Genf 1749.

Ders.: Medizinische Werke. Uebersetzt und mit Anmerkungen über einige Medikamente versehen von J. J. Mastalir, Wien 1786/87.

Tennemann, W. G.: Ueber den göttlichen Verstand aus der Platonischen Philosophie (νοῦς, λόγος), in: Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religionen dem Bibelstudium und der morgenländischen Literatur gewidmet, Stück 1, Leipzig 1791, 34-64.

Walch, J. G.: Philosophisches Lexicon, [...], Leipzig ⁴1775 (Nachdruck Hildesheim 1968).

Zedler, J. H. (Hrsg.): Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste [...], Leipzig/Halle 1732-1750.

Zimmermann, E. A. W.: Geographische Geschichte des Menschen und der allgemein verbreiteten vierfüßigen Thiere, nebst einer hieher gehörigen Zoologischen Weltcharte, Leipzig 1770-1783.

Sekundärliteratur:

An Sekundärliteratur ist sämtliche zitierte und erwähnte Literatur angeführt.

Abel, G.: Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, Berlin/New York 1978.

Adair-Todeff, C.: Kant on platonic skepticism, in: Skepsis 9, 1998, 139-147.

Adickes, E.: German Kantian Bibliography, Boston/New York 1896-1896 (Nachdruck Würzburg 1970).

Aicher, S.: Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles, Halle 1907.

Albrecht, M.: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim/New York 1978.

Allison, H.: Kant's Critique of Spinoza, in: R. Kennington (Hrsg.): The Philosophy of Baruch Spinoza, Washington 1980, 199-227.

Angers, J.-E. de: Le stoïcisme dans la traité „De l'usage des passion" de l'oratorien Senault – 1641, in: Revue des sciences religieuses 25, 1951, 40-68.

Ders.: Senèque, Épictète et le stoïcisme dans l'œuvre de René Descartes, in: Revue de théologie et de philosophie 4, 1954, 169-196.

Ders.: Le renouveau du stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle, in: Association Guillaume Budé. VIIe congrès Aix-en-Provence. 1-6 avril 1963. Actes du congrès, Paris 1964, 122-153.

Annas, J.: The Morality of Happiness, New York/Oxford 1993.

Arnoldt, E.: Gesammelte Schriften, hrsg. von O. Schöndörffer, Berlin 1909.

Aubenque, P.: Kant et l'épicurisme, in: Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé, Paris 1969, 293-303.

Bartels, K.: Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles, Tübingen 1966.

Bartuschat, W.: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt am Main 1972 (Philosophische Abhandlungen 43).

Bauer-Drevermann, I.: Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft, in: Kant-Studien 56, 1965, 497-504.

Baumanns, P.: Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft, in: Kant-Studien 79, 1988, 183-200.

Beck, L. W.: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar. Ins Deutsche übersetzt von K.-H. Ilting, München 1995.

Beiser, F. C.: The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte, Harvard 1987.

Belaval, Y.: Note sur Leibniz et Platon, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1, 1975, 49-54.

Bernard, W.: *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles [...]*, Baden-Baden 1988.

Beyrich, R.: *Vergleichende Darstellung und Beurteilung der sittlichen Prinzipien bei Platon und Kant*, Leipzig 1889.

Bickel, E.: Kant und Seneca. Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir, in: *Rheinisches Museum* 102, 1959, 289-292.

Bien, G.: Aristotelische Ethik und Kantische Moraltheorie, in: *Freiburger Universitätsblätter* 73, 1981, 57-74.

Ders.: Himmelsbetrachter und Glücksforscher. Zwei Ausprägungen des antiken Philosophiebegriffs, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 26, 1982, 171-178.

Bissinger, A.: *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970.

Blum, P. R.: Artikel „Platonismus I.“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7 (1989), hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel 1971 ff., 977-985.

Blumenberg, H.: „Contemplator caeli“, in: D. Gerhardt, W. Weintraub und H.-J. zum Winkel (Hrsg.) *Orbis scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München 1966, 113-124.

Bobzien, S.: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.

Böhm, B.: *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Neumünster 1966 (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte 4, hrsg. von E. Trunz).

Bommersheim, P.: Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen, in: *Kant-Studien* 32, 1927, 290-309.

Borzeszkowski, H.-H./Wahsner, R.: *Die Natur technisch denken? Zur Synthese von τέχνη und φύσις in der Newtonschen Mechanik oder das Verhältnis von praktischer und theoretischer Mechanik in Newtons Physik, ohne Ort* 1998 (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Preprint 87).

Brandt, R.: Zu Lockes Lehre vom Privateigentum, in: *Kant-Studien* 63, 1972, 426-435.

Ders.: *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*, Stuttgart/Bad-Cannstatt 1984 (problemata 99).

Ders.: „... ist endlich eine edle Einfalt, und stille Größe“, in: T. W. Gaehtgens (Hrsg.): *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, Hamburg 1986 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 7,

hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts), 41-53.

Ders./Klemme, H.: David Hume in Deutschland. Literatur zur Hume-Rezeption in Marburger Bibliotheken, Marburg 1989.

Ders.: Kant als Metaphysiker, in: V. Gerhardt (Hrsg.): Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990, 57-94.

Ders.: Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101, Hamburg 1991a (Kant-Forschungen 4, hrsg. von R. Brandt und W. Stark).

Ders.: Locke und Kant, in: M. P. Thompson (Hrsg.): John Locke und/and Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz/Historical Reception and Contemporary Relevance, Berlin 1991b, 87-107.

Ders.: Rezension von: Lothar Kreimendahl: Kant – Der Durchbruch von 1769, Verlag Jürgen Dinter, Köln 1990, 319 Seiten, in: Kant-Studien 83, 1992, 100-111.

Ders.: Vernunft bei Kant, in: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): Vernunftbegriffe der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993, Stuttgart 1994, 175-183.

Ders.: Kants „Paradoxon der Methode“. (Ein Stenogramm), in: R. W. Puster (Hrsg.): Veritas filia temporis? Philosophiegeschichte zwischen Wahrheit und Geschichte. Festschrift für Rainer Specht zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1995.

Ders./Stark, W.: Einleitung zu: Kants Vorlesungen, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. II, Vorlesungen über Anthropologie, bearbeitet von R. Brandt und W. Stark, Berlin 1997, VII-CLI.

Ders.: D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1, 2, 3 / 4, München ²1998a.

Ders.: Transzendente Ästhetik, §§ 1-3, in: G. Mohr, M. Willaschek (Hrsg.): Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1998b (Klassiker Auslegen, hrsg. von O. Höffe, Bd. 17/18), 81-106.

Ders.: Kant in Königsberg, in: R. Brandt, W. Stark (Hrsg.): Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten 88, Wiesbaden 1999a, 273-322.

Ders.: Kommentar zu Kants Anthropologie, Hamburg 1999b (Kant-Forschungen 10, hrsg. von R. Brandt und W. Stark).

Ders.: Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen, in: R. Enskat (Hrsg.), Erfahrung und Urteilskraft, Würzburg 2000a, 27-40.

Ders.: Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte, Köln 2000b.

Ders.: Selbstbewusstsein und Selbstsorge. Zur Tradition der *οἰκείωσις* in der Neuzeit, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 85, 2003a, 179-197.

Ders.: Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten‘. Mit einem Anhang zu Heideggers ‚Rektorsrede‘, Berlin 2003b (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 5).

Bubner, R.: Platon – der Vater aller Schwärmerei. Zu Kants Aufsatz „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie,“ in: Ders.: Antike Themen und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt 1992, 80-93.

Büttner, S.: Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung, Tübingen und Basel 2000.

Burkert, W.: Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der ‚Neueren Akademie‘, in: Gymnasium 72, 1965, 175-200.

Caimi, M.: Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen, in: Kant-Studien 86, 1995, 308-320.

Capelle, W.: Zur antiken Theodicee, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 20 (Neue Folge 13), 1907, 173-195.

Ders.: Das Problem der Urzeugung bei Aristoteles und Theoprast und in der Folgezeit, in: Rheinisches Museum für Philosophie, Neue Folge 28, 1955, 150-180.

Carboncini, S./Finster, R.: Das Begriffspaar Kanon-Organon. Seine Bedeutung für die Entstehung der kritischen Philosophie Kants, in: Archiv für Begriffsgeschichte 26, 1982, 25-59.

Cassirer, E.: Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932.

Cessi, V.: Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles, Frankfurt am Main 1987.

Chapman, W. J.: Die Teleologie Kants, Halle 1904.

Craemer-Ruegenberg, I.: Die Naturphilosophie des Aristoteles, München 1980.

Daphnos, P.: Stoische Elemente bei Descartes und Spinoza, Athen 1976.

DeGraff, T. B.: Plato in Cicero, in: Classical Philology 35, 1940, 143-153.

Desjardins, G.: Terms of *De officiis* in Hume and Kant, in: Journal of the history of ideas 28, 1967, 237-242.

Detel, W.: Die Einführung atomistischer Grundsätze bei Gassendi und Epikur, in: Philosophia naturalis 16, 1976, 167-190.

Dihle, A.: Natur und Mensch bei Seneca, in: Antike und Abendland 36, 1990, 82-92.

Dilthey, W.: Gesammelte Schriften, hrsg. von B. Groethuysen, G. Misch, P. Ritter u. a., 1914-1990 (bis 1957 Leipzig/Berlin, 1957-1970 Stuttgart/Göttingen, 1970-1990 Göttingen).

Dougherty, F. W. P.: Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: G. Mann und F. Dumont (Hrsg.), Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850), Stuttgart/New York 1990 (Soemmering-Forschungen 6. Beiträge zur Naturwissenschaft und Medizin der Neuzeit, hrsg. von G. Mann, J. Benedum und W. F. Kümmel), 221-279.

Drescher, S. (Hrsg.): Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und E. A. Ch. Wasianski, Pfullingen 1974, 129-212. darin 129-212: Jachmann, R. B.: Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, Königsberg 1804.

Drobisch, M. W.: Ueber Locke, den Vorläufer Kant's, in: Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus, Bd. 2, 1862, 1-32.

Düring, I.: Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus, in: Antike und Abendland 4, 1954, 118-154.

Ders.: Artikel „Aristoteles“, in: Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband 11, hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll und K. Mittelhaus, Stuttgart 1968, 159-336.

Düsing, K.: Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: Kant-Studien 62, Heft 1, 1971, 5-42.

Ders.: Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 2, 1976, 39-58.

Ders.: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn 1986 (Kant-Studien Ergänzungshefte 96).

Echelard-Dumas, M.: Der Begriff des Organismus bei Leibniz: „biologische Tatsache“ und Fundierung, in: Studia Leibnitiana 8, 1976, 160-186.

Engfer, H.-J.: Über die Unabdingbarkeit teleologischen Denkens. Zum Stellenwert der reflektierenden Urteilskraft in Kants kritischer Philosophie, in: Formen teleologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftshistorische Analysen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1980/81. Hrsg. von H. Poser, Berlin 1981, 119-160.

Engstrom, S./Whiting, J. (Hrsg.): Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge 1996.

Erler, M.: Kapitel „Epikur“, „Die Schule Epikurs“ und „Lukrez“, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike, Bd. 4.1 (Hellenistische Philosophie), hrsg. von F. Flashar, Basel 1994, 29-490.

Ertl, W.: David Hume und die Dissertation von 1770. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte Immanuel Kants, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Wien 1999 (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts 7, hrsg. von N. Hinske).

Euler, W.: Kants Beitrag zur Schul- und Universitätsreform im ausgehenden 18. Jahrhundert, in: R. Brandt, W. Stark (Hrsg.): Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten 88, Wiesbaden 1999, 203-272.

Ewers, M.: Philosophie des Organismus in teleologischer und dialektischer Sicht. Ein ideengeschichtlicher Grundriss, Münster 1986 (Philosophie 3).

Falkenburg, B.: Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2000.

Ferrari, J.: Les sources françaises de la philosophie de Kant, Paris 1979

Ders.: Occurences Platoniciennes dans l'Oeuvre de Kant, in: Diotima 17, 1989, 66-74.

Fiedler, W.: Analogiemodelle bei Aristoteles. Untersuchungen zu den Vergleichen zwischen den einzelnen Wissenschaften und Künsten, Amsterdam 1978. (Studien zur antiken Philosophie, hrsg. von H. Flashar, H. Görgeßmanns, W. Kullmann, Bd. 9)

Fleischmann, W. B.: The Debt of the Enlightenment to Lucretius, in: T. Bestermann (Hrsg.): Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 15, Genf 1963, 631-643.

Förster, E.: Die Wandlungen in Kants Gotteslehre, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 341-362.

Ders.: Die Bedeutung von §§ 76, 77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie [Teil 1], in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56, 2002, 169-190.

Forschner, M.: Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42, 1988, 351-370.

Ders.: Über natürliche Neigungen. Die Stoa als Inspirationsquelle der Aufklärung, in: R. Bubner, B. Gladigow, W. Haug (Hrsg.): Die Trennung von Natur und Geist, München 1990, 93-117.

Ders.: Guter Wille und Haß der Vernunft. Ein Kommentar zu *GMS* 393-396, in: O. Höffe (Hrsg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt am Main³ 1993, 66-82.

Ders.: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt² 1995.

Franz, K.: Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der deutschen Aufklärung, Halle 1940.

Franz, M.: Der Neuplatonismus in den philosophiehistorischen Arbeiten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: B. Mojsisch und O. F. Summerell (Hrsg.): Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, Leipzig 2003, 19-31.

Freyer, P.: Programme und Schulreden des Mag. J. E. Scheibel [...] nebst einer historischen Einleitung, in: Jahresbericht über die königliche Klosterschule zu Ilfeld von Ostern 1892 bis Ostern 1893, Nordhausen 1893, 1-46.

Frede, M.: The original notion of cause, in: M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (Hrsg.): Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology, Oxford 1980, 217-249.

Frost, W.: Kants Teleologie, in: Kant-Studien 11, 1906, 297-347.

Gabaude, J.-M.: La volonté dans le stoïcisme et chez Kant, in: Annales publiées par l'Université de Toulouse – Le Mirail 9, 1973 (Nouvelle Série, Tome IX, Fascicule 6, 1973), 51-73.

Gaiser, K.: Das zweifache Telos bei Aristoteles, in: Düring, I. (Hrsg.) Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg. August 1966, Heidelberg 1969, 97-113.

Gawlick, G.: Cicero and the Enlightenment, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 25, 1963, 657-682.

Ders./Kreimendahl, L.: Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte, Stuttgart 1987.

Gibert, C. M.: Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros „De officiis“ auf Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, Regensburg 1994 (Theorie und Forschung, Bd. 266, Philosophie und Theologie, Bd. 19).

Givone, S.: La storia della filosofia secondo Kant, Mailand 1972 (Studi di filosofia 1).

Gloyna, T.: Idee – Substanz oder Begriff? Zum Wandel des Platon-Verständnisses im 18. Jahrhundert, in: B. Mojsisch und O. F. Summerell (Hrsg.): Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, Leipzig 2003, 1-17.

Görgemanns, H.: Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae, Heidelberg 1970 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Neue Folge, 2. Reihe, Band 33).

Görland, A.: Aristoteles und Kant, bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht, in: Cohen, H. und Natorp, P. (Hrsg.): Philosophische Arbeiten, Bd. 2, Gießen 1909, 33-517.

Graeser, A.: Studien zu Spinoza, Herder, Hölderlin und Hegel, Sankt Augustin 1999.

Grimal, P.: Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes, übersetzt von K. Abel, Darmstadt 1978 (Impulse der Forschung 24).

Hadot, I.: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie XIII, hrsg. von P. Wilpert).

Hadot, P.: Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité, in: Museum Helveticum 36, 1979, 201-223.

Hartmann, F.: Thomas Sydenham (1624-1689), in: D. v. Engelhardt und F. Hartmann (Hrsg.): *Klassiker der Medizin. Erster Bd. Von Hippokrates bis Christoph Wilhelm Hufeland*, München 1991, 154-172.

Hauser, C.: *Selbstbewusstsein und personale Identität, Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, Stuttgart/Bad-Cannstatt 1994 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung 7, hrsg. von N. Hinske).

Heimsoeth, H.: Kant und Plato, in: *Kant-Studien* 56, Heft 1, 1965, 349-372.

Ders.: Plato in Kants Werdegang, in: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim 1967 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 6, hrsg. von H. Heimsoeth, D. Henrich und G. Tonelli), 124-143.

Ders.: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1966-1971.

Heinemann, J.: *Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit.*, Berlin 1863.

Heman, F.: Kants Platonismus und Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus, in: *Kantstudien* 8, 1903, 47-96.

Hendel, C. W.: *Studies in the Philosophy of David Hume*, New York ²1963.

Henrich, D.: Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion, in: *Kant-Studien* 54, 1963, 404-431.

Ders.: Über Kants Entwicklungsgeschichte, in: *Philosophische Rundschau* 13, 1965, 252-263.

Heyse, H.: Kant und die Antike, in: *Die Antike* 8, 1932, 46-70.

Hinske, N.: Die Aufklärung und die Schwärmer – Sinn und Funktionen einer Kampfidée, in: N. Hinske (Hrsg.): *Die Aufklärung und die Schwärmer 3.1*, Hamburg 1988a, 3-6.

Ders.: Zur Verwendung der Wörter ‚schwärmen‘, ‚Schwärmer‘, ‚Schwärmerei‘, ‚schwärmerisch‘ im Kontext von Kants Anthropologiekolleg. Eine Konkordanz, in: N. Hinske (Hrsg.): *Die Aufklärung und die Schwärmer 3.1*, Hamburg 1988b, 73-82.

Ders.: Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von *Idee*, in: *Idea. VI Colloquio Internazionale Roma*, 5-7 gennaio 1989, hrsg. von M. Fattori und M. L. Bianchi, Rom 1990.

Hirsch, A.: *Geschichte der Medicinischen Wissenschaften in Deutschland*, München/Leipzig 1893 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit 22, hrsg. durch die Historische Kommission bei der Kgl. Akademie der Wissenschaften).

Hirsch, W.: Die Idee bei Platon und Kant und ihr Staatsideal, in: *Perspektiven der Philosophie* 11, 1985, 349-374.

Höffe, O.: Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative, in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, hrsg. von O. Höffe (Klassiker Auslegen 2), 1996, S. 277-304.

Ders.: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2003.

Hoffmann, E.: Platon und Kant, in: Ders.: Platonismus und christliche Philosophie, Zürich 1960, 428-437.

Hommel, H.: Rezension zu: Raffaele Pettazzoni, La formation du monothéisme. Paris 1923, in: Philologische Wochenschrift 48, 3. März 1928, 265-271.

Hoppe, H.: Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant, Frankfurt am Main 1969 (Philosophische Abhandlungen 31).

Huhn, F.: Die Kategorien bei Aristoteles und Kant und ihre Bedeutung für die Erkenntnistheorie, in: Archiv für Philosophie und Soziologie, 1. Abteilung: Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie 37, Heft 3 und 4 (Neue Folge, 30. Bd., Heft 3 und 4) 1926, 254-269.

Imendörffer, N.: Johann Georg Hamann und seine Bücherei, Königsberg/Berlin 1938 (Schriften der Albertus-Universität, hrsg. vom Königsberger Universitätsbund, geisteswissenschaftliche Reihe 20).

Irwin, T. H.: Kant's Criticisms of Eudaemonism, in: S. Engstrom, J. Withing (Hrsg.): Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge 1996, 63-101.

Ischer, A.: Albrecht v. Haller und das klassische Altertum, Bern 1928 (Sprache und Dichtung. Forschungen zur Sprach- und Literaturwissenschaft 41, hrsg. von H. Maync und S. Singer).

Jackson, W. T.: Seneca and Kant, or An Exposition of Stoic and Rationalistic Ethics, with a Comparison and Criticism of the Two Systems, Dayton, Ohio 1881.

Jaeger, W.: Über Aristoteles' philosophische Entwicklung, in: Philosophische Wochenschrift 41, 19. März 1921, 282.

Ders.: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923.

James, D. N.: Suicide and Stoic Ethics in the *Doctrine of Virtue*, in: Kant-Studien 90, 1999, 40-58.

James, S.: Spinoza the Stoic, in: The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz, Oxford 1993, 289-315.

Jaspers, K.: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, München 1971 (Serie Piper 13).

Karpp, H.: Die Philosophenkönige bei Platon und Kant, in: Gymnasium 60, 1953, 334-338.

Kersting, W.: Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gültigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts, in: Studia Leibnitiana 24/2, 1982, 184-220.

Kimmich, D.: Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge, Darmstadt 1993.

Klemme, H. F.: Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum, Hamburg 1994 (Kant-Forschungen 6, hrsg. von R. Brandt und W. Stark).

Kneale, W. und M.: The Development of Logik, Oxford 1962.

Koch, L.: Zufall und Besonderheit in der Teleologie, in: Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles-Kant-Hegel, hrsg. von J.-E. Pleines, Würzburg 1991, 26-42.

König, Elke: Kants Lektüre (Datenbank), Marburg 1992, zugänglich unter: http://www.uni-marburg.de/kant/webseitn/ka_lektu.htm (28. 6. 1999), Abschnitt A-L: http://www.uni-marburg.de/kant/webseitn/ka_lek01.htm (15. 4. 1999), Abschnitt M-Z: http://www.uni-marburg.de/kant/webseitn/ka_lek02.htm (15. 4. 1999).

Koßmann, G.: Der Sittlichkeitsgedanke bei Aristoteles und Kant, Breslau 1929.

Krafft, F.: Die Anfänge einer theoretischen Mechanik und die Wandlung ihrer Stellung zur Wissenschaft von der Natur, in: Beiträge zur Methodik der Wissenschaftsgeschichte, hrsg. von W. Baron, Wiesbaden 1967 (Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft und der Technik 9, hrsg. von G. Rath und B. Sticker).

Ders.: Copernicus retroversus II. Gravitation und Kohäsionstheorie, in: Colloquia Copernicana 4. Conférences des Symposia: L'audience de la théorie héliocentrique copernic et le développement des sciences exactes et sciences humaines, Toruń 1973, Warschau 1975 (Studia Copernicana 14), 65-78.

Ders.: Zielgerichtetheit und Zielsetzung in Wissenschaft und Natur. Entstehen und Verdrängen teleologischer Denkweisen in den exakten Naturwissenschaften, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 5, 1982, 53-74.

Ders.: „... DENN GOTT SCHAFFT NICHTS UMSONST!“. Das Bild der Naturwissenschaft vom Kosmos im historischen Kontext des Spannungsfeldes Gott – Mensch – Natur, Münster 1999 (Natur – Wissenschaft – Theologie. Kontexte in Geschichte und Gegenwart. Neue Folge der Reihe „Physikotheologie im historischen Kontext“, hrsg. von F. Krafft in Verbindung mit Ä. Bäumer-Schleinkofer u. a.).

Kraus, J. X.: Die Stoa und ihr Einfluss auf die Nationalökonomie, Marburg 2000 (Hochschulschriften 63).

Kreimendahl, L.: Kant – Der Durchbruch von 1769, Köln 1990.

Kristeller, P. O.: Stoic and neoplatonic sources of Spinoza's Ethics, in: History of European Ideas 5, 1984, 1-15.

Krolzik, U.: Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluß auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert, in: Medizinhistorisches Journal 15, 1980, 90-102.

Kühn, J. H.: $\Upsilon\iota\omicron\varsigma$. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedanken von Platon bis Poseidonios, Stuttgart 1941 (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 14, hrsg. von J. Martin, F. Pfister und A. Graf Stauffenberg).

Kühn, M.: Kant. A Biography, Cambridge 2001.

Ders.: Kant and Cicero, in: Kant und die Berliner Aufklärung, hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft e. V. von V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher, Berlin/New York 2001 (Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. III: Sektionen VI-X), 270-278.

Kühle, H.: Der ethische Güterbegriff im System des Aristoteles und Kant, Münster 1926.

Küppers, Jochem: ‚Kosmoschau‘ und *virtus* in den Philosophica Senecas, in: Antike und Abendland 42, 1996, 57-75.

Kuhlenbäumer, M.: Boerhaave und seine deutschen Schüler unter Berücksichtigung von Berlin, Greifswald, Königsberg und Würzburg, Münster 1967.

Kullmann, W.: Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker, Heidelberg 1979 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse).

Ders.: Wesen und Bedeutung der „Zweckursache“ bei Aristoteles, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 5, 1982, 25-39.

Ders.: Zum Gedanken der Teleologie in der Naturphilosophie des Aristoteles und seiner Beurteilung in der Neuzeit, in: J.-E. Pleines (Hrsg.) Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles-Kant-Hegel, Würzburg 1991, 150-171.

Ders.: Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998 (Philosophie der Antike. Veröffentlichungen der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung 5, hrsg. von W. Kullmann und K. Abel).

Kumaniecki, K.: Ciceros Paradoxa Stoicorum und die römische Wirklichkeit, in: Philologus 101, 1957, 113-134.

Kuypers, K.: Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft, Amsterdam/London 1972 (Verhandelingen der koninklijke nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 77, Nr. 3).

Laberge, P.: Du Passage de la Philosophie Morale Populaire à la Métaphysique de Mœurs, in: Kant-Studien 71, 1980, 418-444.

Laursen, J. C.: Kant in the history of scepticism, in: M. P. Thompson (Hrsg.) John Locke und/and Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz. Historical Reception and Contemporary Relevance, Berlin 1991, 254-268.

Ders./Popkin, R. H.: Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Kant's Time: A French Translation of Sextus Empiricus from the Prussian Academy, 1779, in: British Journal for the History of Philosophy 6, 1998, 261-267.

Lefèvre, E.: Die Bedeutung des Paradoxen in der römischen Literatur, in: P. Geyer, R. Hagenbüchle (Hrsg.): Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens, Tübingen 1992, 211-246.

Lehmann, G.: Die Technik der Natur, in: Forschungen und Fortschritte 18, 1938, 212-214.

Lembeck, K. H.: Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp, Würzburg 1994 (Studien Materialien zum Neukantianismus 3, hrsg. von H. Holzhey und E. W. Orth).

Lenfers, D.: Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilskraft, Köln 1965.

Leonhardt, J.: Ciceros Kritik der Philosophenschulen, München 1999.

Lieber, H.-J.: Kants Philosophie des Organischen und die Biologie seiner Zeit, in: Philosophia Naturalis 1, 1950, 553-570.

Liedtke, M.: Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1964.

Lobsien Olejniczak, V.: Skeptische Phantasie. Eine andere Geschichte der frühneuzeitlichen Literatur, München 1999.

Löbl, R.: Zum philosophie-historischen Hintergrund von Kants Zweckbegriff, in: J.-E. Pleines (Hrsg.): Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles-Kant-Hegel, Würzburg 1991, 43-62.

Löw, R.: Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt am Main 1980.

Löwisch, D.-J.: Immanuel Kant und David Hume's Dialogues concerning natural religion. Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im besonderen für die „Kritik der reinen Vernunft“, Bonn 1964.

Ders.: Kants Kritik der reinen Vernunft und Humes Dialogues concerning natural religion, in: Kant-Studien 56, 1965, 170-207.

López Martín, A.: El estoicismo en el pensamiento kantiano, in: Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica 14, 1976, Nr. 39, 85-98.

Lorenz, S.: Artikel „Physikotheologie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7 (1989), hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel 1971 ff., 947-955.

Lovejoy, A. O.: Kant and Evolution, in: B. Glass, O. Temkin u. W. L. Straus jr. (Hrsg.): Forerunners of Darwin: 1745-1859, Baltimore 1959, 173-206.

Ludwig, B.: Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von *De Cive* zum *Leviathan* im Pariser Exil 1640-1651, Frankfurt am Main 1998 (Philosophische Abhandlungen 75).

Lübbe, H.: Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie, in: K. Oehler und R. Schaeffler (Hrsg.): Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1962.

Lugarini, L.: Il principio categoriale in Aristotele e in Kant, in: *Giornale critico della Filosofia Italiana* 35, 1956, 160-190.

Maier, A.: Die Impetustheorie der Scholastik, Wien 1949 (Veröffentlichungen des Kaiser Wilhelm-Instituts für Kulturwissenschaft im Palazzo Zuccari, Rom: Abhandlungen).

Dies.: Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, Rom 1955 (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik 4).

Mainka, P.: Karl Abraham von Zedlitz und Leipe (1731-1793). Ein schlesischer Adliger in Diensten Friedrichs II. und Friedrich Wilhelms II. von Preußen, Berlin 1995.

Mainzer, K.: Artikel „Naturgesetzlichkeit, Naturgesetz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6 (1984), hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel 1971 ff., 528-533.

Maire, A.: Essai bibliographique des „Pensées“ de Pascal, Paris 1924 (*Archives de philosophie* 1, Bd. 4).

Makkreel, R. A.: Kant's Responses to Skepticism, in: J. Van der Zande, J. und R. H. Popkin (Hrsg.): *The Skeptical Tradition around 1800. Skepticism in Philosophy, Science and Society*, Dordrecht/Boston/London 1998, 101-109.

Malter, R.: Der Rassebegriff in Kants Anthropologie, in: G. Mann und F. Dumont (Hrsg.): *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850)*, Stuttgart/New York 1990 (Soemmering-Forschungen 6. Beiträge zur Naturwissenschaft und Medizin der Neuzeit, hrsg. von G. Mann, J. Benedum und W. F. Kümmel), 113-122.

Manganaro, P.: Platone in Kant, in: S. Scolnicov (Hrsg.): *Momenti e problemi di storia del platonismo*, Catania 1984, 109-144.

Martin, G.: Kant im Lichte der Aristotelischen Metaphysik, Köln 1961 (Kant-Studien-Ergänzungshefte 81).

Marwan, C.: Die Wiederaufnahme der griechischen Atomistik durch Pierre Gassendi und ihre Herausarbeitung in der modernen Physik und Chemie, Beuthen 1935.

McFarland, J. D.: Kant's Concept of Teleology, Edinburg 1970.

McLaughlin, P.: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn 1989 (Abhandlungen zur Psychologie und Pädagogik 221).

Ders.: Naming Biology, in: *Journal of the History of Biology* 35, 2002, 1-4.

McRae, R.: Final causes in the age of reason, in: *University of Toronto Quarterly* XIX, 1949-1950, 247-258.

Meißner, B.: Die technologische Fachliteratur der Antike. Struktur, Überlieferung und Wirken technischen Wissens in der Antike (ca. 400 v. Chr. – ca. 500 n. Chr.), Berlin 1999.

Merrifield, D. F.: Senecas moralische Schriften im Spiegel der deutschen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 41, 1967, 528-546.

Mertens, H.: Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik, München 1975 (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie 25, hrsg. von H. Kuhn, H. Krings und F. Wiedmann).

Mollowitz, G.: Kants Platoauffassung, in: Kant-Studien 40, 1935, 13-67.

Nisbet, H. B.: Lucretius in Eighteenth-Century Germany. With a Commentary on Goethe's 'Metamorphose der Tiere', in: The Modern Language Review 81, Teil 1, 1986, 97-115.

Neuburger, M.: Die Lehre von der Heilkraft der Natur im Wandel der Zeiten, Stuttgart 1926.

Nobis, H. M.: Die Bedeutung der Leibnizschrift „De ipsa natura“ im Lichte ihrer begriffsgeschichtlichen Voraussetzungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 20, 1966, 525-538.

Nuzzo, A.: Soul and Body: Plato in Kant's Theory of Ideas, in: B. Mojsisch und. O. F. Summerell (Hrsg.): Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, Leipzig 2003, 33-58.

Oehler, K.: Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung, Frankfurt am Main 1963 (Wissenschaft und Gegenwart 27).

Panofsky, E.: IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie, Berlin ⁷1993.

Patt, W.: Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger, Frankfurt am Main 1997 (Philosophische Abhandlungen 71).

Pauen, M.: Teleologie und Geschichte in der „Kritik der Urteilskraft“, in: H. F. Klemme, B. Ludwig (Hrsg.): Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis. Tagung aus Anlaß des 60. Geburtstags von Reinhard Brandt, Würzburg 1999, 197-215.

Paulsen, F.: Der Gegensatz der formalistischen und teleologischen Moralphilosophie, Abschnitt III des 6. Kapitels „Ethik“ in: Systematische Philosophie, Berlin/Leipzig 1907, 295-305 (Die Kultur der Gegenwart I.6, hrsg. von P. Hinneberg).

Ders.: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre, Stuttgart ⁷1924.

Perls, H.: Platon et Kant. Anticipations et correspondances, in: Revue de Métaphysique et de Morale 51, 4, 1946, 315-334.

Peters, J. T.: Der Arbeitsbegriff bei John Locke. Im Anhang: Lockes Plan zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit von 1697, Münster 1997 (Münsteraner Philosophische Schriften 3, hrsg. von K. Bayertz, L. Siep, J. Früchtel u. a.).

Petersen, P.: Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

Philipp, W.: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957 (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie 3).

Piché, C.: Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre, Bonn 1984.

Pinder, T.: Zur Logik des Organismus-Begriffs, in: Phren, Freiburg i. Br. 2002 (25. Jahrestagung. Dokumentation), 100-113.

Pohlenz, M.: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen ⁴1970-72.

Popkin, R. H.: Scepticism in the Enlightenment, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 25, hrsg. von T. Besterman, Genf 1963, 1321-1345.

Ders.: Epicureanism and Scepticism in the early 17th Century, in: R. B. Palmer und R. Hamerton-Kelly (Hrsg.): Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Honour of Philip Merlan, The Hague 1971, 346-357.

Ders.: The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley/Los Angeles/London 1979.

Ders.: Scepticism and Modernity, in: T. Sorell (Hrsg.): The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz, Oxford 1993, 15-32.

Poser, H.: Die Einheit von Teleologie und Erfahrung bei Leibniz und Wolff, in: H. Poser (Hrsg.): Formen teleologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftshistorische Analysen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1980/81, Berlin 1981 (TUB-Dokumentation Kongresse und Tagungen 11)

Prantl, C.: Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1855-70.

Price, J. V.: Empirical Theists in Cicero and Hume, in: Texas Studies in literature and language 5, 1963, 255-264.

Ders.: Sceptics in Cicero and Hume, in: Journal of the history of Ideas 25, 1964, 97-106.

Probst, P.: Kant. Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz. Zum geschichtlichen Horizont einer These Immanuel Kants, Würzburg 1994.

Rádl, E.: Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit, Berlin/Leipzig 1913 (Nachdruck Hildesheim/New York 1970).

Ralfs, G.: Platon und Aristoteles im abendländischen Bewusstsein, in: H. Glockner (Hrsg.) Lebensformen des Geistes. Vorträge und Abhandlungen von Günter Ralfs, Köln 1964 (Kant-Studien-Ergänzungshefte 86, hrsg. von I. Heidemann), 56-103.

Reich, K.: Kant und die Ethik der Griechen, Tübingen 1935.

Ders.: Der historische Ursprung des Naturgesetzbegriffs, in: H. Diller, H. Erbse (Hrsg.): Festschrift Ernst Kapp zum 70. Geburtstag am 21. Januar 1958 von Freunden und Schülern überreicht, Hamburg 1958a, 121-134.

Ders.: Einleitung („Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre), in: Kant, I.: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, hrsg. von K. Reich, Hamburg 1958b, VII-XVI.

Ders.: Die Tugend in der Idee. Zur Genese von Kants Ideenlehre, in: H. Delius und G. Patzig (Hrsg.): Argumentationen. Festschrift für Josef König, Göttingen 1964, 208-215.

Reicke, R.: Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben, Königsberg 1860.

Rein, U. G. M.: Winckelmanns Begriff der Schönheit. Über die Bedeutung Platons für Winckelmann, Heidelberg 1972.

Riedel, M.: Artikel „System, Struktur“ in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Bd. 6, Stuttgart 1990, 285-322.

Rink, F. T.: Ansichten aus Immanuel Kant's Leben, Königsberg 1805 (Nachdruck Brüssel 1973).

Risse, W.: Die Logik der Neuzeit, Stuttgart/Bad Cannstatt 1965-1970.

Ritschl, O.: System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, Bonn 1906.

Roretz, K.: Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen, Wien 1922 (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, Bd. 193, Abhandlung 4).

Ross, G. M.: Seneca's Philosophical Influence, in: C. D. N. Costa (Hrsg.): Seneca, London/Boston 1974, 116-165.

Safranski, R.: Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie, München/Wien 1987.

Sallmann, K.: Studien zum philosophischen Naturbegriff der Römer mit besonderer Berücksichtigung des Lukrez, in: Archiv für Begriffsgeschichte 7, 1962, 140-284.

Samsom, A.: Kants Kennis der grieksche Philosophie, Alphen aan den Rijn 1927.

Schiemann, G.: Totalität oder Zweckmäßigkeit? Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik, in: Kant-Studien 83, 1992, 294-303.

Schink, W.: Kant und die stoische Ethik, in: Kant-Studien 18, 1913, 419-475.

Ders.: Kant und Epikur, in: Archiv für Philosophie, 1. Abteilung: Archiv für Geschichte der Philosophie 27, Heft 3 (Neue Folge, 20. Bd., Heft 3) 1914a, 257-272.

Ders.: Kant und die griechischen Naturphilosophen, in: Archiv für Philosophie, 1. Abteilung: Archiv für Geschichte der Philosophie 27, Heft 4 (Neue Folge, 20. Bd., Heft 4), 1914b, 401-427.

Schlote, K.-H. (Hrsg.): Chronologie der Naturwissenschaften. Der Weg der Mathematik und der Naturwissenschaften von den Anfängen in das 21. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2002.

Schmid, G.: Über die Herkunft der Ausdrücke Morphologie und Biologie, in: Nova Acta Leopoldina, Neue Folge 2, 1935, 597-620.

Schmid, W.: Lukrez und der Wandel seines Bildes. Betrachtungen zur 2000. Wiederkehr von Lukrezens Todestag, in: Antike und Abendland 2, 1946, 193-219.

Schmitt, A.: Verhaltensforschung als Psychologie. Aristoteles zum Verhältnis von Mensch und Tier, in: W. Kullmann und S. Föllinger (Hrsg.): Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse, Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. – 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg, Stuttgart 1997, 259-285 (Philosophie der Antike. Veröffentlichungen der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung 6, hrsg. von W. Kullmann und K. Abel).

Ders.: Anschauung und Denken bei Duns Scotus. Über eine für die neuzeitliche Erkenntnistheorie folgenreiche Akzentverlagerung in der spätmittelalterlichen Aristoteles-Deutung, in: E. Rudolph (Hrsg.): Die Renaissance und ihre Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung I, Tübingen 1998, 17-34.

Ders.: Die Moderne und Platon, Stuttgart/Weimar 2003.

Schmucker, J.: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim am Glan 1961.

Schneewind, J. B.: Kant and Stoic Ethics, in: S. Engstrom, J. Whiting (Hrsg.): Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge 1996, 285-301.

Schneider, H.: Durch Wissen zum Glauben. Eine Laienphilosophie, Leipzig 1897.

Schneiders, W.: Artikel „Verstand/Vernunft“, in: Ders. (Hrsg.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, München 1995, 429-430.

Schnepf, R.: Zum kausalen Vokabular am Vorabend der „wissenschaftlichen Revolution“ des 17. Jahrhunderts – Der Ursachenbegriff bei Galilei und die „aristotelische“ *causa efficiens* im System der Ursachen bei Suárez, in: Kausalität und Naturgesetz in der Frühen Neuzeit, hrsg. von A. Hüttemann, Stuttgart 2001 (Studia Leibnitiana, Sonderheft 31), 15-46.

Scholz, H. (Hrsg.): Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, Berlin 1916 (Neudrucke seltener philosophischer Werke 6, hrsg. von der Kantgesellschaft).

Schröder, C.: Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988 (Münchener philosophische Studien 3, Neue Folge, hrsg. von G. Haeflner und F. Ricken).

Schulthess, P./Imbach, R.: Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Zürich 1996.

Schulz, E. G.: Kants Unterscheidung von Legalität und Moralität auf dem Hintergrund von Garves Cicero, in: K. Kroeschell (Hrsg.): Festschrift für Hans Thieme zu seinem 80. Geburtstag, Sigmaringen 1986, 285-293.

Schwaiger, C.: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart/Bad Cannstatt 1999.

Schwartländer, J.: Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1968.

Seibicke, W.: Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830, Düsseldorf 1968 (Technikgeschichte in Einzeldarstellungen 10).

Seidler, M. J.: The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy, Dissertation St. Louis University 1981.

Ders.: Kant and the Stoics on Suicide, in: Journal of the History of Ideas 44, 1983, 429-453.

Selbach, R.: Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants, Frankfurt am Main 1993 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Bd. 400).

Sénelier, J.: Bibliographie générale des œuvres de J. J. Rousseau, Paris 1950.

Sentrout, C.: L'object de la métaphysique selon Kant et selon Aristote, Lovanio 1905.

Ders.: Kant und Aristoteles, Kempten 1911.

Severac, P.: Convenir avec soi, convenir avec autrui: éthique stoïcienne et éthique spinoziste, in: Studia Spinoza 12, 1996, 105-119.

Simon, J.: Das philosophische Paradoxon, in: P. Geyer, P., R. Hagenbüchle (Hrsg.): Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens, Tübingen 1992, 45-60.

Spaemann, R.: „Fanatisch“ und „Fanatismus“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 15, 1971, 256-274.

Ders.: Artikel „Natur“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe II, hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner und C. Wild, München 1973-1974, 956-969.

Ders./Löw, R.: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München/Zürich 1981.

Sparshott, F. E.: Zeno on Art: Anatomy of a Definition, in: J. M. Rist (Hrsg.): The Stoics, Berkeley/Los Angeles/London 1978, 273-290.

Stadler, A.: Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung, Berlin 1874.

Stebbins, S.: Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physicotheologischen Literatur der Frühaufklärung, Frankfurt am Main/Bern/Cirencester, U. K. 1980 (Mikrokosmos 8).

Stegmüller, W.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie 1: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Berlin/Heidelberg/New York 1969.

von der Stein, A.: Der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung, in: A. Diemer (Hrsg.): System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation. Vorträge und Diskussionen im April 1967 in Düsseldorf, Meisenheim am Glan 1968, 1-13.

Ders.: System als Wissenschaftskriterium, in: A. Diemer (Hrsg.): Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen. Vorträge und Diskussionen im April 1968 in Düsseldorf und im Oktober 1968 in Fulda, Meisenheim am Glan 1970.

Stark, W.: Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik, in: Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg 1987 (Kant-Forschungen 1, hrsg. von R. Brandt und W. Stark), 123-164.

Stückelberger, A.: Lucretius reviviscens. Von der antiken zur modernen Atomphysik, in: Archiv für Kulturgeschichte 54, Heft 1, hrsg. von F. Wagner, Köln/Wien 1972, 1-25.

Sturma, D.: Jean-Jacques Rousseau, München 2001 (Beck'sche Reihe 549, hrsg. von O. Höffe).

Summerell, O. F.: Einleitung. Die Platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, in: B. Mojsisch und O. F. Summerell (Hrsg.): Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, Leipzig 2003a, IX-XVI.

Ders.: Perspektiven der Schwärmerei um 1800. Anmerkungen zu einer Selbstinterpretation Schellings, in: B. Mojsisch und O. F. Summerell (Hrsg.): Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, Leipzig 2003b, 139-173.

Sutter, A.: Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant, Frankfurt am Main 1988.

Tieleman, T.: Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and refutation in the *De placitis* books II-III, Leiden/New York/Köln 1996 (Philosophia antiqua. A series of studies on ancient philosophy LXVIII, hrsg. von J. Mansfeld, D. T. Runa und J. C. M van Winden).

Toellner, R.: Albrecht von Haller. Über die Einheit im Denken des letzten Universalgelehrten, Wiesbaden 1971 (Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beiheft 10).

Ders.: Die Bedeutung des physico-theologischen Gottesbeweises für die nachcartesianische Physiologie im 18. Jahrhundert, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 5, 1982, 75-82.

Tonelli, G.: La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*, in: Revue internationale de philosophie 8, 1954, 423-448.

Ders.: Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft, in: Kant-Studien 49, 1957/58, 154-166.

Ders.: La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna sino a Kant, in: Studi Urbinati 32, 1958, 121-143.

Ders.: Der historische Ursprung der kantischen Termini „Analytik“ und „Dialektik“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 7, 1962, 120-139.

Ders.: Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der „Kritik der reinen Vernunft“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 9, 1964, 233-242.

Ders.: Kant und die antiken Skeptiker, in: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim 1967 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 6, hrsg. von H. Heimsoeth, D. Henrich und G. Tonelli), 93-123.

Ders.: Ideal in Philosophy from the Renaissance to 1780, in: Dictionary of the History of Ideas 2, New York 1973, 549-552.

Ders.: Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the *Nouveaux Essais* (1765), in: Journal of the History of Philosophy 12, 1974, 437-454.

Trendelenburg, F. A.: Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik, in: Historische Beiträge zur Philosophie III, Berlin 1987, 171-192.

Überweg, F.: Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge 24, 1854, 71-104-

Unger, R.: „Der bestirnte Himmel über mir ...“ Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes, in: Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, hrsg. von der Albertus-Universität Königsberg in Preussen, Leipzig 1924.

Vaihinger, H.: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1881-1892.

Ders.: Ein berühmtes Kantwort bei Seneca?, in: Kant-Studien 2, 1898, 491-493.

Valentiner, T.: Kant und die Platonische Philosophie, Heidelberg 1904.

Velkley, R. L.: On Kant's Socratism, in: R. Kennington (Hrsg.): The Philosophy of Immanuel Kant, Washington 1985 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 12), 87-105.

Viellard-Baron, J.-V.: Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830), Paris 1979.

Vorländer, K.: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Hamburg ³1992.

Wahsner, R.: Mechanism – Technizismus – Organismus: Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants *Kritik der Urteilskraft*, in: K. Gloy, P. Burger (Hrsg.): Die Naturphilosophie des deutschen Idealismus, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993 (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum deutschen Idealismus, hrsg. in Verbindung mit den Institutionen Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bonn u. a. Abteilung II: Untersuchungen 33), 1-23.

Warda, A.: Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants, Berlin 1922 (Bibliographien und Studien 3, hrsg. von M. Breslauer).

Wichmann, O.: Platon und Kant. Eine vergleichende Studie, Berlin 1920.

Wieland, W.: Die aristotelische Physik, Göttingen 1962.

Willaschek, M.: Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A 235/B 294-A 292/B 349), in: G. Mohr, M. Willaschek (Hrsg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Klassiker Auslegen 17/18, hrsg. von O. Höffe), Berlin 1998, 325-351.

Winkler, K. T.: Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung. *Enthusiasm* im englischen Sprachgebrauch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: N. Hinske (Hrsg.): Die Aufklärung und die Schwärmer 3.1, Hamburg 1988, 29-48.

Wlosok, A.: Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg 1960 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. philosophisch-historische Klasse, 1960, 2. Abhandlung).

Wohlers, C.: Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant, Würzburg 2000 (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 269).

Wolff, M.: Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein im Taunus 1981 (*Philosophie. Analyse und Grundlegung* 5, hrsg. von D. Henrich).

Wundt, M.: Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1924.

Ders.: Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Philosophie 15, 1941/42, 149-158.

Ders.: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945.

Wyneken, G. A.: Kants Platonismus, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 8, 1899, 101-119.

Zac, S.: Kant, les stoïciens et le christianisme, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, Nr. 2, 1972, 137-165.

Zammito, J. H.: *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago/London 1992.

Zeldin, M.-B.: Formal Purposiveness and the Continuity of Kant's Argument in the Critique of Judgement, in: *Kant-Studien* 74, 1983, 45-55.

Zielinski, T.: *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart ⁵1967.

Zocher, R.: Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7, 1958, 43-58.

V Schluss

Der Durchgang durch die drei Kritiken ist nun abgeschlossen. Am Ende von jedem Teil sind bereits die Ergebnisse der Detailuntersuchungen thesenhaft formuliert worden. Sie sollen in diesem Schlussteil nicht nochmals zusammengefasst werden. Vielmehr soll mit Blick auf das in der Einleitung Gesagte abschließend präzisiert werden, ob und in welcher Weise die Arbeit dem dort formulierten Anspruch gerecht werden kann: Worin genau stellen die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung der Kantforschung Neues zur Verfügung?

Ein wichtiges positives Ergebnis ist, dass der Stellenwert der Antike für das Verständnis der kantischen Kritiken nun historisch differenziert bestimmt werden kann: Insbesondere Platon und den Stoikern gegenüber hat Kant keine für alle Zeiten einheitliche Meinung, sondern beurteilt sie den Entwicklungen seiner eigenen Gedanken entsprechend bzw. nach der Brauchbarkeit einer Bezugnahme auf sie für die Explikation seiner Gedanken. Allerdings selektiert Kant nach gewissen Kriterien sogar noch innerhalb eines Autors. Für den Interpreten tun sich dabei zuweilen Widersprüche auf, die formal zwar auflösbar sind, wenn man die Funktion herauspräpariert, die mit beiden Seiten der Behauptung im kantischen Argumentationsgefüge gegeben sind, die sachlich aber erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringen: Besonders deutlich wird dies an Kants Umgang mit dem Ideenbegriff Platons, den er bis 1781 in der *Moral* für unumgänglich hält, obwohl er in theoretischer Hinsicht äußerster Zweifel hinsichtlich seiner epistemischen Zugänglichkeit hat. Wie das Gute in der *Moral* erkannt werden kann, was es nach Kants Prämissen ja muss, kann er nicht lösen. Gegenüber den Stoikern ändert Kant seine Meinung hinsichtlich ihres Tugendrigorismus und beurteilt auch sie nicht generell, sondern einzelne Theoreme ihrer Philosophie. Die stoische „Technik der Natur“ bestimmt unterschwellig das Teleologiemodell der dritten Kritik. Für Aristoteles und Epikur sind Kants Einschätzungen konstanter. Aristoteles kommt außer als Logiker und Empiriker eigentlich nur eine – im Verhältnis zu Platon und Epikur – eher untergeordnete Rolle für die Theorie zu. Vor allem der atomistische Gedanke von aus absoluter Zufälligkeit entstandenen Regelmäßigkeiten stellt seit der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie* des Himmels und damit lange vor der Zeit, in der Kant eigentlich klassizistisch wird, eine Position dar, die Kant – unter Hinzunahme von Naturgesetzen, die den Zufall auf einen relativen restringieren, – für sich fruchtbar macht und noch in der *Kritik der Urteilskraft* auf mehreren Ebenen integriert. Die Skeptiker fungieren ausdrücklich als antike Vorläufer der kritischen Philosophie und sind unterschwellig als konservative Instanz gegen Leibniz und Wolff bei der Etablierung der Phaenome-

na/Noumena-Distinktion sowie der zwischen Ästhetik und Logik im kantischen Sinne präsent. Ebenso wie die Einstellung zu bestimmten Autoren verändert sich auch der grundsätzliche Charakter des Klassizismus im Laufe von Kants Denkens und entsprechend von Kritik zu Kritik: So fungieren antike Autoren und Theorien vor allem in der ersten Kritik als Instrumentarium der Explikation der kantischen kritischen Philosophie in der Weise, dass der Anspruch erhoben wird, die gesamten bisherigen Formen des Denkens in der Kritik integrativ aufzuheben, wobei die Urausprägungen dieser Formen in der Antike liegen sollen. Platonismus und Epikureismus sind als historische Stationen unter dem Blickwinkel der Kritik zugleich notwendige Glieder innerhalb eines Systems, weil sie sich gegenseitig stützen, einander hervorbringen und in einem harmonischen Miteinander stehen. Die erste Kritik, die von sich behauptet, mit der „Revolution der Denkart“ (KrV B XI) mit allem Bisherigen zu brechen, kann paradoxerweise gerade dadurch zum Muster des Klassizismus hinsichtlich der Explikation ihrer Gedanken werden. Wollte sie die Summe aller bisherigen Philosophie mit jeweils speziellen Leitautoren für die einzelnen Disziplinen sein, so spaltet die zweite Kritik die Ethik auf in zwei Bereiche, die sie als diejenigen von Stoa und Epikureismus versteht, wobei diese Zusammenführung von Heterogenem im höchsten Gut durch das Christentum ermöglicht werden soll. Die dritte Kritik wirkt auf den ersten Blick überhaupt nicht klassizistisch, bei genauerer Betrachtung erweist sich jedoch die „Technik der Natur“ als etwas, hinter dem sich eine Auseinandersetzung zwischen den Stoikern, den hippokratischen Ärzten und Epikur verbirgt. Thematisiert Kant in der ersten Kritik die notwendige Differenzierung von Platons und Epikurs Brauchbarkeit für die Theorie und die Praxis, so benennt er die Wandlungen, die zwischen den Kritiken ablaufen, nie ausdrücklich: Es gibt keine Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo er begründen würde, warum Platon nicht mehr sein Leitautor sein kann, und keine in der *Kritik der Urteilskraft*, wo er zeigen würde, dass er das sich mit den Ideen auf Platon stützende Teleologiemodell der ersten Kritik nun zugunsten der stoischen „Technik der Natur“ aufgegeben hätte. Die kantische Philosophie präsentiert sich insgesamt als Einheit, obwohl sie tatsächlich Wandlungen unterliegt, die sich gut an den für ihre Explikation in Anspruch genommenen antiken Theorien und Autoren sichtbar machen lassen.

Analysen der Bedingungen, unter denen Kant mit einzelnen antiken Theorien in Kontakt kommt, konnten zeigen, dass die hellenistische Philosophie eindeutig im Vordergrund steht. Kants Kenntnis von Platon und Aristoteles ist gering und insbesondere Platon liest er unter stoischen Prämissen. Entsprechend ist ein gängiges Urteil in der Forschung, das Kant vor allem als Platoniker versteht, revidiert worden. Wenn man ihn überhaupt in eine antike Rich-

tung einordnen kann, dann ist die Stoa zu nennen. Er selbst hätte sich als kritischer Philosoph allerdings sicher gegen derartige Zuschreibungen gewehrt. Dass es so schwierig ist, genau zu sagen, wem Kant denn mehr anhängt, liegt daran, dass oft nicht klar ist, was man damit meint bzw. worauf man sich stützt: Unterscheiden muss man nämlich zwischen Kants Willen, sich zu bestimmten antiken Theorien zu äußern und sie für sich zu instrumentalisieren, und der Zuordnung der in seinen Argumenten zum Ausdruck kommenden Prämissen. In der vorliegenden Arbeit wurde insgesamt der kantischen Perspektive mehr Gewicht zugemessen. Allerdings bestätigt sich auch dort die These einer vorwiegend hellenistischen Affinität: Epikur gilt durchgehend als für die Physik bzw. Mechanik vorbildlicher Autor, der Stoa und Epikur werden seit der zweiten Kritik Rollen in der Moral zugewiesen, das Grundmodell der dritten Kritik ist mit der „Technik der Natur“ an der stoischen Teleologie orientiert. Die Skeptiker erscheinen als Vorläufer zentraler Einsichten der kritischen Methode. Platons Funktion als Leitautor von 1770 bis 1781 für die Moral ist mit großen Problemen behaftet, die Kant letztlich nicht überzeugend lösen kann.

Negativ konnte der Gang durch die drei Kritiken jeweils begründet zeigen, dass eine genuine Auseinandersetzung mit der Antike für die Genese der grundlegenden Prämissen der jeweiligen Theorien keine Rolle spielt. Kants Denken entwickelt sich aus Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Problemen heraus bzw. infolge von Umbrüchen im eigenen Denken – Umbrüchen, die Kant jedoch fast nie als solche kennzeichnet. Auf diese – zweifellos wichtigen – Faktoren wurde hier in einer Ausführlichkeit eingegangen, die für die Darstellungsabsicht genügen musste. Wenn die Antike die Genese der kantischen Philosophie bestimmt, dann höchstens indirekt infolge der expliziten oder impliziten Auseinandersetzungen mit ihr in zeitgenössischen Schriften, die Kant liest. Dies konnte besonders deutlich für die Literatur, deren Lektüre möglicherweise Kants Entwicklung eines Konzepts der „Technik der Natur“ begleitet hat, gezeigt werden. Ihren augenscheinigen Ort hat die Antike bei Kant also in Stilisierungen der Leistungen der eigenen Philosophie vor allem in der *Kritik der reinen Vernunft*, aber auch dort nicht überall. Denn Kant stilisiert die Genese der kritischen Methode durch konkreten Bezug auf einzelne Zeitgenossen, vornehmlich Hume. Dass diese Stilisierung aus der Retrospektive nur bedingt etwas mit den Tatsachen zu tun hat, ist in der Forschung bereits bemerkt worden. Die mit den antiken Theorien verbundene Stilisierung ist auf anderer Ebene zu lokalisieren: Kant sagt an keiner Stelle, dass ihn ein bestimmter antiker Autor „geweckt“ habe. Wenn er sich im Zusammenhang mit essentiellen Neuerungen auf die Antike beruft, wie z. B. bei der Phaenomena-Noumena-Distinktion, dann spricht er ganz unbestimmt von

den „Alten“, wobei seine Absicht gerade nicht in der Hervorhebung von neuen Einsichten, sondern in der Bewahrung von Altbewährtem gegenüber zeitgenössischen Fehlentwicklungen besteht.

Welche Konsequenzen haben die Ergebnisse nun für das Kantverständnis insgesamt? Es soll, wie gesagt, nicht behauptet werden, dass die zentralen Thesen von Kants kritischer Philosophie im Zusammenhang mit einer genuinen Auseinandersetzung mit der Antike entstanden seien. Klar geworden sein sollte allerdings, dass die Tatsache, dass die kritische Philosophie in einer Zeit entsteht, in der die originale Kenntnis vor allem von Cicero und Seneca bei den Zeitgenossen und speziell auch bei Kant selbstverständlich ist, nicht ohne Spuren bei Kant geblieben ist. Ohne eine Aufarbeitung der Spuren dieser Selbstverständlichkeiten in den kantischen Kritiken, die dem heutigen Leser nicht mehr so unmittelbar präsent sind, die aber Einflüsse darstellen, die tiefer liegen als die unmittelbar zeitgenössischen Probleme, in deren Zusammenhang die kantische Philosophie entsteht, kann der Charakter von Kants Kritiken nicht adäquat verstanden werden. Die Selbstverständlichkeit drückt sich auch darin aus, dass es neben Stellen, an denen Kant sich ausdrücklich auf die ihm im Original bekannten antiken Autoren beruft, solche gibt, die indirekte Reminiszenzen durchscheinen lassen, wie die Rede vom „bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir“. Daneben spielen für das 18. Jahrhundert selbstverständliche Konstellationen, in denen antike Autoren gesehen wurden, eine Rolle, was sich bei Kant darin niederschlägt, dass er Platon in Entgegensetzung zu Aristoteles oder Epikur thematisiert. Charakteristisch für Kant ist, dass er das selbstverständliche Alte fruchtbar für die Explikation des revolutionär Neuen macht. Welches „Alte“ dies ist bzw. ob dies positiv oder negativ gedeutet wird, unterliegt jedoch in den einzelnen Phasen des kantischen Denkens tieferen Veränderungen einzelner Konzepte der kritischen Philosophie. Die kritische Philosophie als solche versteht sich als etwas radikal Neues und Endgültiges, sie möchte allerdings zugleich die bewahrende Integration aller bisher da gewesenen Philosophie ermöglichen. Dies gilt grundsätzlich für alle drei Kritiken, wenn auch die Deutlichkeit, mit der Kant dies durchblicken lässt, von der ersten bis zur dritten Kritik abnimmt.